



National Library
of Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Canadian Theses Service

Service des thèses canadiennes

Ottawa, Canada
K1A 0N4

NOTICE

The quality of this microform is heavily dependent upon the quality of the original thesis submitted for microfilming. Every effort has been made to ensure the highest quality of reproduction possible.

If pages are missing, contact the university which granted the degree.

Some pages may have indistinct print especially if the original pages were typed with a poor typewriter ribbon or if the university sent us an inferior photocopy.

Reproduction in full or in part of this microform is governed by the Canadian Copyright Act, R.S.C. 1970, c. C-30, and subsequent amendments.

AVIS

La qualité de cette microforme dépend grandement de la qualité de la thèse soumise au microfilmage. Nous avons tout fait pour assurer une qualité supérieure de reproduction.

S'il manque des pages, veuillez communiquer avec l'université qui a conféré le grade.

La qualité d'impression de certaines pages peut laisser à désirer, surtout si les pages originales ont été dactylographiées à l'aide d'un ruban usé ou si l'université nous a fait parvenir une photocopie de qualité inférieure.

La reproduction, même partielle, de cette microforme est soumise à la Loi canadienne sur le droit d'auteur, SRC 1970, c. C-30, et ses amendements subséquents.

Montesquieu et Rousseau:
un essai de réflexion autour du lien social

Paul Tremblay

Thèse déposée à
l'Ecole des études supérieures et de la recherche
en vue de l'obtention de la
maîtrise ès science sociales, spécialisation en sociologie

Université d'Ottawa



National Library
of Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Canadian Theses Service Service des thèses canadiennes

Ottawa, Canada
K1A 0N4

The author has granted an irrevocable non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of his/her thesis by any means and in any form or format, making this thesis available to interested persons.

The author retains ownership of the copyright in his/her thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without his/her permission.

L'auteur a accordé une licence irrévocable et non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de sa thèse de quelque manière et sous quelque forme que ce soit pour mettre des exemplaires de cette thèse à la disposition des personnes intéressées.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège sa thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

ISBN 0-315-70502-7

Canada



UNIVERSITÉ D'OTTAWA
UNIVERSITY OF OTTAWA

Table des matières

Introduction.....	1
<u>CHAPITRE 1: Position du problème.....</u>	<u>5</u>
1.1 Du problème à la question.....	5
1.2 Le lien social.....	7
1.3 Liberté et individualité.....	9
1.4 Les "statuts théoriques" de l'individu.....	12
1.4.1 L'individu éthico-politique: Rousseau....	14
1.4.2 L'"être-en-société": Montesquieu.....	18
1.4.3 Le cas de l'individualisme méthodologique.....	23
<u>CHAPITRE 2: Rousseau ou l'individu "totalisant".....</u>	<u>26</u>
2.1 Introduction.....	26
2.1.2 Trajet de l'exposé.....	27
2.2 Considérations sur la méthode de Rousseau.....	29
2.3 Le <u>Discours sur l'inégalité</u>	36
2.3.1 L'indétermination de l'individu.....	38
2.3.2 Individu et sociabilité.....	40
2.4 La symétrie de la nature et de la loi.....	43
2.4.1 L'exigence universelle de la loi.....	44
2.4.2 La loi comme dépendance "verticale".....	48
2.5 Le contrat social et la loi.....	50
2.5.1 La volonté générale.....	51
2.5.2 Le contrat social "dans" l'individu.....	54
2.5.3 La volonté générale comme abstraction de l'ordre social.....	56
2.5.4 Absolutisme, liberté et égalité.....	59
2.5.4 Emile et le contrat.....	62
2.6 Conclusion: l'individu "totalisant".....	65
<u>CHAPITRE 3: Montesquieu: l'individu "dans" la totalité...70</u>	<u>70</u>
3.1 Introduction.....	70
3.2 De la "lettre" à l'"esprit" des lois.....	72
3.3 L'"être-en-société".....	75
3.4 Une "révolution dans la méthode".....	78
3.5 Nature et principe: affirmation de la totalité concrète.....	84
3.5.1 "Structure" et "ressort" des types de gouvernements.....	85
3.5.2 L'honneur ou la vérité relative du principe.....	88
3.6 La nature relationnelle de la liberté.....	90
3.6.1 Constitution et liberté politique.....	93
3.6.2 Lois et liberté politique.....	97
3.7 L'"esprit général" ou la totalité individuée...100	100
3.7.1 "Sociologie" de la totalité.....	102
3.7.2 Liberté politique et totalité concrète...105	105

<u>CHAPITRE 4: Notions de la raison sociale</u>	110
4.1 Droit et totalité.....	111
4.2 Sur la méthode: utopie ou réalisme.....	114
4.3 Jugement et explication.....	118
4.4 Spécificité du social: artifice ou nature.....	120
4.5 Indétermination et déterminisme.....	126
4.6 La médiation de l'ordre social.....	131
4.6.1 La conscience individuelle médiatrice du lien social.....	132
4.6.2 La totalité concrète comme réalisation du lien social.....	140
Conclusion.....	146
Epilogue.....	155
Bibliographie.....	158

Avant-propos

C'est Locke, le "judicieux" Locke, qui a dit, et je cite de mémoire: "Il faut savoir perdre la moitié de son temps pour pouvoir bien utiliser l'autre moitié". Quelle expérience, mieux que le premier travail d'envergure que représente pour plusieurs une thèse de maîtrise, peut faire mesurer la pertinence de cette maxime.

Parmi les leçons dont un tel travail est l'occasion, celle de la connaissance de soi est sans doute la plus terrible, et aussi la plus sublime. Sans cesse "travaillé" par ce travail jamais fini, l'esprit est acculé au pied du mur de ce précepte socratique. Le "produit" final n'est qu'un ersatz destiné à rendre compte de cette indicible leçon.

"Que c'est fâcheux! C'est toujours la même histoire! Une fois qu'on a bâti sa maison, on s'aperçoit que c'est en la bâtissant qu'on a appris sans s'en douter une chose qu'il aurait fallu savoir avant de commencer. Eternel et odieux "Trop tard!" Mélancolie des choses achevées!" (Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, par. 277)

*
* *
*

J'aimerais remercier mon directeur de thèse, M. Joseph-Yvon Thériault, pour la source de support, souple dans la poigne, mais ferme dans l'esprit, qu'il a su créer autour de mon travail.

Il ne faut surtout pas oublier les amis. Merci à Martin Dufresne pour son encouragement moral et immorai, et pour son aide dans l'appréciation concrète et intelligente de cette première portion de temps... dont parlait Locke.

Et enfin, merci à Marc Brosseau, présentement en France, mais dont la correspondance a contribué à garder mon esprit stimulé par l'écriture d'une paresse élevée au rang des Beaux-Arts.

"La nature, pour être commandée, doit être obéie."

F. Bacon

INTRODUCTION

Montesquieu et Rousseau, deux des figures les plus marquantes de la pensée politique moderne. Que reste-t-il à ajouter à la littérature démesurée dont a fait l'objet ce couple fondateur de la modernité?: question beaucoup trop ambitieuse pour la modeste réflexion que je me propose de livrer à vos regards critiques.

Je me contente, dans ce texte, de vous communiquer l'état ponctuel d'une lecture dont l'objet même m'interdit de prétendre à des résultats originaux ou nouveaux. Si elle n'est pas originale, ma lecture ne se veut pas moins "hardie", dans la mesure où elle se permet des extrapolations. Ces dernières me sont apparues nécessaires pour ramener les pensées sur un terrain commun, les confronter sur une question spécifique; en l'occurrence celle que pose l'impératif de la "médiation" du *lien social* dans la modernité. La médiation en question n'est rien d'autre, envisagée d'une perspective générale, que la prise en charge par la raison d'une certaine "ontologie" de l'ordre social, "ontologie" étant entendu bien sûr dans un sens très large. L'ordre émane-t-il de la volonté autonome des individus, comme chez Rousseau; ou encore, procède-t-il sur le mode d'une extension des lois de la nature, comme chez Montesquieu?

Le problème qui m'a servi de point de départ dans cette réflexion dépasse les bornes d'une question historique concernant la modernité politique. Il est certain qu'il peut être confronté aux "faits" comme tel, ou tout simplement aux développements ultérieurs de la pensée et de la pratique politiques.

Cependant, ce que j'ai voulu interroger, c'est, si vous me passez le paradoxe, une interrogation. J'avais tout d'abord orienté mon questionnement sur une opposition, dans la pensée même d'Alexis de Tocqueville, à l'intérieur de l'"individualisme démocratique", conçu, en quelque sorte, comme une rencontre de l'"égalité des conditions" et de la liberté politique. J'avais alors cru bon de remonter aux "sources" de ce questionnement à travers l'opposition sur le lien social entre Rousseau et Montesquieu.

Très vite, le sujet s'est révélé d'une ampleur qui m'a imposé d'elle-même la limite de ma réflexion. Petit à petit, la problématique du lien social moderne est sortie comme en filigrane de la lecture de ces pensées majeures. Elles m'ont paru pouvoir se lire comme des interrogations visant à "médiatiser" rationnellement le lien social. Cet impératif de médiatisation du lien social m'a semblé, à son tour, relever d'un ensemble de prémisses méthodologiques, ou de conceptions épistémologiques, que je me suis proposé de parcourir à travers cette réflexion.

Sans doute, cette entrée en matière paraîtra vague. Il n'en peut être qu'ainsi puisque j'ai choisi, dans les limites du possible, de donner à mon exposé la forme de la réflexion elle-même, telle qu'elle a peu à peu pris forme.

*
* *

J'ai construit le travail en quatre moments, ou chapitres. Le premier de ces moments s'attarde à définir plus précisément le problème de départ de ma réflexion, à savoir cette *exigence moderne de la médiation*. Dans la suite de ce chapitre, j'ai cru bon de procéder à quelques distinctions fondamentales sur les "statuts théoriques" de l'*individu* à partir d'une mise en perspective préliminaire de Montesquieu et Rousseau en fonction d'une "typologie" des différents registres de l'individualisme. Tout cela dans le but de les "camper" sommairement avant de procéder à la lecture comme telle.

Les deux chapitres suivants exposent respectivement mes lectures de Rousseau et de Montesquieu. L'individu et la totalité apparaîtront comme des catégories fondamentales pour saisir les différences essentielles entre ces pensées. L'articulation entre les notions de liberté et de loi

s'imposeront comme des axes majeurs de cette réflexion.

Le chapitre sur Rousseau va tenter de faire ressortir l'importance de la conscience individuelle dans la médiation du lien social, voir même dans la "genèse" de ce lien social, lien conçu en tant que lien "éthico-politique".

Dans le chapitre sur Montesquieu, je tâcherai de démontrer l'influence de l'affirmation de la totalité concrète sur sa conception de l'individu "dans" la société. La force du lien social apparaîtra comme agissant sur les individus sur le mode des lois de la nature. Toutefois, il faut noter que les nuances que cette affirmation commande constituent l'originalité même de la pensée de Montesquieu.

Enfin, l'"individu totalisant" et l'individu "dans" la totalité, mes deux pôles désormais fixés, vont tenir lieu de point d'ancrage à une "comparaison", ou encore à une "confrontation" des conceptions respectives de la *raison sociale* chez l'auteur du Contrat social, et chez celui de l'Esprit des lois.

J'espère parvenir ainsi à poser quelques questions fondamentales sur cette question éternelle du lien social.

"Et si c'est la connaissance qui caractérise l'homme entre toutes les créatures terrestres, la méthodologie est réflexion sur les limites de l'humanité, sur la situation de l'homme en tant qu'homme."

Leo Strauss

CHAPITRE 1

POSITION DU PROBLEME

1.1 Du problème à la question

Le questionnement général qui sous-tend la réflexion que je me propose d'entreprendre ici a son lieu d'origine dans un constat englobant qui ne pourrait faire à lui seul, dans son intégralité, le sujet d'une recherche exhaustive qu'au prix d'un effort et d'une constance propre à occuper l'espace d'une vie.

Jean-Jacques Rousseau s'y est pour sa part consacré de façon spectaculaire, et son oeuvre peut être considérée, à juste titre, comme une des premières à porter l'ambiguïté du lien social moderne à son incandescence théorique. Pour sa part, le "sage" Montesquieu, au prix d'une "révolution dans la méthode", introduit la mesure et le juste milieu dans un problème qui pourrait tendre à polariser les pensées.

Le questionnement de départ traduit une préoccupation propre à la modernité, telle qu'il nous est donné de la voir émerger au XVIIIe siècle, siècle des Lumières. En effet, la problématique dans laquelle s'inscrira ma réflexion peut être traduite globalement dans l'opposition, établie par B. Constant, entre la "liberté des anciens" et la "liberté des

modernes"¹. Constant, selon Marcel Gauchet, est l'un des premiers à situer nettement cet "événement fondateur de la modernité"

"...par lequel le procès de formation du lien social, le mode d'inscription de l'individu dans le tissu collectif, l'économie de l'autorité au sein de la communauté politique, se sont d'un seul coup totalement métamorphosés."²

Je ne poserai pas la question spécifique de savoir quelle a été l'articulation sociologique et historique de cette "métamorphose". Par contre, un des modes d'approche possibles de ce problème est de sonder la pensée politique qui accompagne l'émergence socio-historique de cette nouvelle économie du lien social. C'est ce chemin que j'ai choisi d'emprunter.

Le nouveau "mode d'inscription de l'individu dans le tissu collectif", dont parle Gauchet, trouve des expressions discordantes et dissonantes dans ses prises en charge par les pensées respectives de Montesquieu et Rousseau. Malgré l'opposition manifeste entre leur perspectives, que plusieurs commentateurs n'ont pas manqué de confronter à maintes reprises, je postule que leurs pensées peuvent être approchées de façon à les faire apparaître comme des "réponses/questions"

1. Constant, B., "De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes", in De la liberté chez les Modernes, pp. 491-515.

2. Ibid., Préface: "Benjamin Constant: l'illusion lucide du libéralisme", p. 61.

aux signes sociologiques de cette nouvelle articulation du social et de l'individu.

Disons donc, avec Paul Janet qu'"il y a toujours entre les esprits d'un même siècle un milieu commun où il se retrouvent et parlent une langue commune"³. C'est ce que je tâcherai de garder à l'esprit tout au long de ce texte, malgré l'opposition que je vise à développer et qui pourrait facilement faire sombrer la comparaison dans l'antagonisme facile. Car, avant tout, il faut laisser ouverte la zone commune qui peut faire de Montesquieu et de Rousseau les hérauts d'une même crise, celle qui surgit avec la modernité, et qui impose désormais de médiatiser le lien social.

E. Cassirer résume bien la conséquence de ce moment dans l'ordre de la pensée:

"La faculté de penser n'est pas sitôt éveillée en l'homme qu'elle le fait se dresser inlassablement contre cette sorte de réalité. [la société et l'Etat] La société est assignée au tribunal de la raison, interrogée sur la légitimité de ses titres, sur les fondements de sa vérité et de sa validité."⁴

1.2 Le lien social

Qu'entend-t-on ici par lien social? De façon très élémentaire, la conception du lien social qui sous-tend la problématique d'un penseur se mesure à travers l'articulation

3. Janet, P., Histoire de la science politique, t. II, p. 477.

4. Cassirer, E., La philosophie des Lumières, pp. 52-53.

entre sa notion de l'individu et celle de société, ou de communauté. La distinction que je tenterai d'établir dépasse la simple catégorisation selon une opposition bipolaire individualisme/collectivisme.

En effet, le problème n'est pas aussi simple qu'il paraît de prime abord. Qu'un auteur accorde la primauté déterminante à l'individu ou à la communauté ne suffit pas à affirmer que dans un cas il est individualiste, et dans l'autre collectiviste. Prenons le cas de Rousseau qui, dans le Contrat social, postule l'existence d'un individu abstrait au fondement de la société pour ensuite décrire, à travers les règles du "droit politique", une totalité qui détermine complètement l'éthique politique des individus. Bien sûr, la question, comme nous le verrons, est beaucoup plus complexe et nébuleuse, et c'est précisément les nuances qu'elle exige qui vont nous indiquer et nous aider à rendre compte de l'originalité de sa conception du lien social. La même mise en garde peut être faite en ce qui concerne Montesquieu qui, d'un point de vue beaucoup plus "sociologique", accorde une certaine primauté au social, cela tout en véhiculant des valeurs de liberté individuelle qui interdisent de le classer, sans autre procès, parmi les collectivistes.

Que l'on conçoive l'individu comme un être social par nature (Montesquieu), ou encore par contrainte (Rousseau), la question du politique demeure toujours pertinente. On

remarquera cependant, selon l'orientation des présupposés dans le sens de l'une ou l'autre de ces conceptions du lien social, des différences substantielles dans le traitement de la question politique et dans la formulation même du problème.

Il ne s'agit pas d'affirmer que la façon de concevoir le lien social est la cause directe qui définit la formulation et la solution du problème politique. Qu'il suffise seulement de se limiter à dégager quelques liens qui pourront nous autoriser à esquisser un tableau global des différences entre Rousseau et Montesquieu. Différences qui me semblent relever directement de cette distinction quant au lien social.

D'autre part, des différences peuvent n'apparaître, tout simplement, que comme des signes ou des conséquences de cette distinction initiale sur la notion du lien social. En somme, mon but est de tracer les grandes lignes d'une réflexion sur la question et d'indiquer des pistes qu'il serait intéressant de suivre dans le cadre d'une recherche plus ambitieuse.

1.3 Liberté et individualité

La voie qui m'est apparue la plus appropriée pour aborder la notion de lien social chez nos auteurs est celle d'une lecture de leurs conceptions respectives de la liberté et de la loi. En effet, le *statut théorique* de l'individu en face

de la loi révèle la marge de manoeuvre qui lui est laissée en regard des déterminations qui l'orientent dans sa conduite.

Dans cet ordre d'idée, il importe tout d'abord de délimiter la portée de la notion d'individu. L'individu, me faut-il préciser d'emblée, ne sera non pas strictement entendu dans son sens le plus immédiat, à savoir en tant qu'élément indivisible de l'espèce humaine (l'atome de la société), en tant qu'unité distincte; mais plutôt en tant que notion traduisant un nouveau rapport de la société (comme tout) avec ses membres, et vice-versa.

Prenons l'exemple du libéralisme, dans lequel l'Etat doit reconnaître et protéger l'espace privé dont l'individu est libre de jouir sans qu'il soit obligé de lui rendre compte de l'ensemble de ses actes. L'"atomisation" de la société n'est pas la seule façon de lire ce rapport particulier: l'individualisme comme phénomène socio-politique, ayant des effets politiques négatifs, n'est pas ici l'objet directement visé par ma réflexion. Plus fertile m'apparaît la perspective qui conçoit, comme le fait L. Dumont⁵, l'individualisme en tant qu'"idéologie moderne", en tant que valeur reconnue par la société.

La séparation de l'homme et du citoyen, caractéristique de la modernité, que Constant diagnostique à travers la

5. Dumont, L., Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne, 1983.

scissure entre deux types de liberté, la liberté positive et la liberté négative, fait ressortir le nouveau centre du politique, qui se présente désormais sous la catégorie de l'individu.

B. Constant n'est pas le premier à avoir situé sa réflexion au coeur de ce problème de la nouvelle économie de la production du lien social. Les "philosophes" du XVIIIe siècle situaient les fondements de la raison dans l'individualité. Le principe des "Lumières" commandait une confrontation de cette nouvelle sensibilité individuelle, basée sur la raison, avec l'impératif du "vivre-ensemble", du politique: impératif qui allait devenir tributaire d'un nouveau champ de connaissances: les sciences sociales. Le lien social n'étant plus, pour ainsi dire, immédiatement compréhensible, l'individu pensant exigeait de la raison qu'elle lui serve de médiatrice dans sa tentative de se le rendre intelligible.

Cette tentative même constitue le centre névralgique, et l'objet de ma lecture de Rousseau et de Montesquieu. Je me donne pour tâche de retracer les conceptions et les méthodes, dans certaines de leurs oeuvres essentielles, concepts qui traduisent le statut théorique de l'individu envisagé dans sa portée ontologique quant au lien social.

1.4 Les "statuts théoriques" de l'individu

L'"exigence moderne de la médiation" ne commande pas de réponse précise. Elle pose beaucoup plus une question: celle du rôle de la raison. La conception de la raison va changer du tout au tout en fonction de la notion du lien social. Dans cette optique, il me paraît pertinent de partir d'une "typologie" de l'individualisme, dans la mesure où une telle typologie indiquera deux modes d'articulation de l'individu au social, et par conséquent deux modes sur lesquels la raison sociale peut se déployer.

La première tentative de définition de l'individu se heurte d'emblée à ce qui constitue sans doute la difficulté majeure de toute étude qui se propose l'individu, ou encore l'individualisme, comme champ d'étude. Les complications tiennent, du moins en partie, à ce que nous pourrions appeler la confusion des registres. De la distinction de ces registres va naître la typologie en question.

Avec Birnbaum et Leca⁶, je distinguerai trois registres de l'individualisme. Il faut préciser que cette typologie est présentée de façon très succincte par les deux auteurs en question. Elle me servira à dégager et à distinguer -comme pour défricher- les principales caractéristiques théoriques des conceptions dans lesquelles s'inscrivent mes auteurs.

La typologie se présente comme suit: premièrement,

6. Leca, J., Birnbaum, P., Sur l'individualisme, p. 16.

l'individualisme comme caractérisation des institutions et des comportements sociaux; deuxièmement, l'individu en tant qu'origine et fondement d'un processus de légitimation des institutions et des normes; et enfin l'individualisme méthodologique qui considère l'individu comme base d'un processus d'explication. Bref, nous avons donc l'individualisme sociologique, l'individualisme éthico-politique, et enfin l'individualisme méthodologique. Cette typologie a comme principal avantage de rendre intelligible ce qui apparaît souvent comme des contradictions à l'intérieur de la pensée de certains auteurs.

Reprenons, en les complétant, chacun des trois moments de la typologie pour en déterminer les différents traits; traits qui font apparaître l'opposition fondamentale qui se situe, selon moi, entre les deux premières formes. En effet, l'individualisme sociologique et l'individualisme éthico-politique sont les deux axes qui me serviront à qualifier dès maintenant, et de façon nécessairement grossière, les pensées de Montesquieu et de Rousseau. Je commencerai donc, par caractériser chacun des pôles de cette opposition, pour ensuite me pencher sur l'individualisme méthodologique et voir en quoi il n'est pas pertinent à notre analyse.

Il importe de garder à l'esprit que cette typologie ne fait que préparer le terrain à la lecture de nos deux auteurs.

Elle me sert à caractériser deux modes d'articulation de l'individu à la société à partir de conceptions épistémologiques distinctes, et qui sont autant de modes sur lesquels concevoir, à la fois, comment il est possible de connaître cette articulation, et comment le statut du sujet et de l'objet politique en découle.

1.4.1 L'individu éthico-politique: Rousseau

L'individualisme "éthico-politique", dont l'expression la plus pure s'incarne dans la théorie du contractualisme, a une origine qu'il est possible de confondre, sur certains aspects, avec celle du "droit naturel". Le droit naturel se distingue du droit positif en ce qu'il place la légitimité des normes et des lois à l'extérieur de l'autorité dont elle émane, c'est-à-dire les institutions et les pouvoirs positifs. Autrement dit, ce ne sont pas les institutions en elles-mêmes qui sont la référence ultime de la justice, mais une hypothèse qui permet de juger ce qui est par ce qui devrait être, selon un ordre de valeurs déterminé *a priori*.

Hypothèse? Rousseau s'en explique dans la préface du Discours sur l'inégalité. Il nie que cet état de nature dont il fait l'opposé de l'état civil ait eu nécessairement une existence historique.

"...ce n'est pas une légère entreprise de démêler ce qu'il y a d'originnaire et d'artificiel dans la nature actuelle de l'homme, et de bien connaître un état qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais, et dont

il est pourtant nécessaire d'avoir des notions justes, pour bien juger de notre état présent."

Cette première caractéristique de l'individualisme éthico-politique, le postulat rationnel d'un état pré-social comme tribunal des normes et du pouvoir, traduit une conception particulière du lien social. On peut l'exprimer ainsi: le lien social est "artificiel", et il ne peut jamais correspondre intégralement aux règles du droit naturel. Cela ne pourrait se faire que par un retour à l'état de nature. Or, comme nous venons de le voir, l'état de nature est une hypothèse. Elle incarne ainsi le postulat d'un universalisme de la raison. Le lien social positif sera jugé d'autant plus rationnel qu'il se rapprochera de cet état hypothétique de l'homme avant la société.

En substituant le point de vue sociétaire au point de vue communautaire, il devient possible pour les théoriciens du droit naturel de déduire l'état social de l'état de nature. Pour ce faire, il faut postuler un acte de volonté qui pousse l'homme à s'unir avec d'autres et à établir des liens conventionnels. La société est affaire de volonté.

Chez Rousseau, le fondement de la société est un acte antérieur à la constitution du pouvoir. Ce principe, qui

distingue Rousseau de ses prédécesseurs⁸, signifie que l'origine de la société est d'abord un acte de liberté avant d'être un acte de nécessité pur, comme chez Hobbes.

Ce principe est au fondement de la pensée de Rousseau. Il ne peut y avoir de contrat social sans poser l'existence de cette liberté, conçue dans l'état de nature comme indépendance. Cette forme de la liberté n'est pas seulement ce qui précède l'état social, mais elle est également ce que les membres du pacte social apportent dans l'état civil. Le pacte social est une aliénation de la liberté-indépendance de l'état de nature, mais non un renoncement à la liberté comme telle.

Le problème fondamental pour Rousseau est donc de,

"Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associés, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui même et reste aussi libre qu'auparavant."

Ainsi, on a chez Rousseau cette situation paradoxale qui fait de l'opposition radicale entre l'état de nature et l'état civil le fondement de l'explication de la société, et qui,

8. Prélôt, M., Histoire des idées politiques.

9. Contrat social, liv. I, chap. 6, p. 360. Toutes les citations de Rousseau sont tirées des Oeuvres complètes dans l'édition de La Pléiade, et à moins d'indications contraires, du tome III qui contient les écrits politiques. Pour leur part, les oeuvres de Montesquieu seront également citées à partir de l'édition de La Pléiade, et je n'indiquerai le tome que dans les textes autres que l'Esprit des lois, lequel texte est publié dans le tome II.

dans un même souffle, cherche à comprendre et construire l'état de société par la nature de l'homme. Ce cheminement, qui mène de la description hypothétique du passage de l'état de nature à l'état civil, se confond avec l'oeuvre politique de Rousseau.

Le problème qui vient d'être évoqué sera au centre de mon exposé sur Rousseau. Mon objectif premier est d'examiner la relation qui existe entre l'état de nature et l'état de société dans le but de comprendre la signification du concept de liberté chez Rousseau.

Le Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, sera le point de départ de mon analyse. C'est un texte qui s'adresse directement à la question fondamentale du rapport entre l'état de nature et l'état civil. Ce rapport, ou plutôt l'articulation particulière que lui confère Rousseau, pose ce qu'il est possible de désigner comme les caractéristiques "anthropologiques" de l'homme tel qu'il le conçoit.

Nous passerons ensuite à la lecture du Contrat social et de l'Emile, publiés la même année (1762), textes que nous considérerons comme deux projets complémentaires. En effet, le premier ouvrage constitue une tentative de déduire, à partir de l'idée du pacte social, les caractéristiques du

droit politique pur. Je m'intéresserai, en ce qui regarde le Contrat social, à la définition de la loi dans la mesure où elle est posée comme impératif médiateur du lien social.

Pour sa part, l'Emile me servira à nuancer la position théorique du contrat social par rapport à la difficulté centrale qui se présente à la lecture de l'oeuvre de Rousseau, à savoir si Rousseau avait une conception collectiviste ou individualiste du lien social. La question ne peut être tranchée que si on refuse d'y répondre tout en cherchant à la dépasser.

1.4.2 L'"être-en-société": Montesquieu

L'expression "individu sociologique" pourrait sembler abusive lorsqu'elle est appliquée à Montesquieu. Il ne s'agirait pas d'affirmer ainsi que Montesquieu est un "individualiste sociologique", mais seulement que cette façon de voir l'individu trouve, sous sa plume, certaines de ses racines théoriques. Afin d'appuyer sur la différence avec la conception du lien social chez Rousseau, nous utiliserons l'expression "être-en-société".

C'est dans la nature de l'homme d'être sociable. La caractéristique fondamentale et naturelle de l'homme est sa sociabilité. Nature et société se confondent. Toute recherche ou théorisation qui adopte cette conception du lien social annonce que la société fait partie de l'ordre même de la

nature. L'individu, dans cette vision, ne pourra jamais être perçu que comme élément d'une totalité concrète qui le transcende.

Tocqueville, qui reconnaissait Montesquieu comme son maître à penser, illustre très bien cette vision de l'individu à travers sa notion d'"égalisation des conditions"¹⁰. Ce phénomène, ayant l'individu comme centre, n'annonce pas nécessairement une atomisation des sociétés modernes. L'individu est alors approché comme une valeur sociale particulière, et non comme le point de départ strict d'une ontologie sociale particulière.

Pour Montesquieu, comme pour Tocqueville plus tard, l'individu n'est pas un concept abstrait (l'homme de l'état de nature), comme chez Rousseau, concept qui permettrait de déduire et de comprendre l'origine de toutes les sociétés. L'individu exprime la relativité dans la mesure où il est le produit d'une totalité concrète, historiquement et sociologiquement déterminée.

La célèbre distinction de F. Tönnies entre société (*Gemeinschaft*), et communauté: (*Gesellschaft*), peut nous aider à saisir ce rapport. Cette distinction est difficilement pensable dans le cadre d'une pensée telle que celle de Rousseau, qui affirme que toute société peut, de droit, être médiatisé par la conscience individuelle. Une distinction

10. Tocqueville, A., De la démocratie en Amérique, tome I.

comme celle de Tönnies, par contre, est basée sur la positivité du lien social.¹¹ J'entends, par "positivité du lien social", l'attitude épistémologique qui consiste à prendre le social comme point de départ, et à considérer ce lien positif comme porteur d'une normativité, relative à la totalité des éléments qui composent son contexte.

Ceci nous amène à la distinction profonde qui existe entre Rousseau et Montesquieu. Pour ce dernier, le problème de l'origine est absurde. Les théoriciens du droit naturel font fausse route. Qualifiant sa propre démarche, dans la préface de L'esprit des lois, Montesquieu "se défend de juger ce qui est par ce qui doit être"¹², car il "ne tire point ses principes de ses préjugés mais de la nature des choses"¹³. Ce qu'il importe de comprendre est bien plus la positivité de la société que son état idéal. Dans les Lettres persanes, l'auteur de L'esprit des lois exprime admirablement ce principe. Ce texte est célèbre:

Je n'ai jamais ouïe parler de droit public, qu'on n'ait commencé par chercher soigneusement quelle est l'origine des sociétés: ce qui me paraît ridicule. Si les hommes n'en formaient point, s'ils se quittaient et se fuyaient les uns les autres, il

11. cf. Tönnies, F., Communauté et société. Cette distinction se fonde sur une autre entre "volonté réfléchie" et "volonté spontanée", la deuxième étant l'équivalent psychologique du corps humain, celle qui prédomine en communauté. La première met l'accent sur une volonté d'association qui ne découle pas des liens d'affectivité.

12. Althusser, L., Montesquieu, la politique et l'histoire, p. 21.

13. Esprit des lois, Préface, p. 229.

faudrait en demander la raison et chercher pourquoi ils se tiennent séparés. Mais ils naissent tous liés les uns aux autres; un fils est né auprès de son père, et il s'y tient: voilà la société et la cause de la société.¹⁴

Cette positivité du lien social est le centre axiomatique sur lequel Montesquieu a développé "une nouvelle théorie de la loi". Les lois, telles que définies par les premiers mots de L'esprit des lois, sont les "rapports nécessaires qui dérivent de la nature des chose".¹⁵ Cette définition de départ m'amène, à la suite d'Althusser, à concevoir la structure de la loi, chez Montesquieu, comme celle d'une "loi-rapport". "Cette loi ne sera pas un ordre idéal, mais un rapport immanent aux phénomènes."¹⁶

Tocqueville exprime admirablement bien la positivité du lien social dans une remarque générale concernant son chapitre sur la relation entre le maître et le serviteur dans la société démocratique. Ces mots auraient très bien pu sortir de la bouche de Montesquieu lui-même:

Je n'ai point ici à rechercher si cet état nouveau que je viens de décrire est inférieur à celui qui l'a précédé, ou si seulement il est autre. Il me suffit qu'il soit réglé et fixe; car ce qu'il importe le plus de rencontrer parmi les hommes, ce n'est pas un certain ordre, mais l'ordre.¹⁷

14. Lettres persanes, tome I, lettre XCIV, p. 269.

15. Esprit des lois, liv. I, chap. 1, p. 232.

16. Althusser, Montesquieu..., pp. 23-26.

17. Tocqueville, A., op. cit., tome I, p. 191.

Le déterminisme de cette approche s'oppose à la notion de liberté naturelle qui préside aux analyses des théoriciens du droit naturel. Poser la société comme humaine et artificielle, c'est nier d'abord qu'elle soit naturelle, donc s'empêcher de la comprendre telle qu'elle existe. On s'aperçoit ici de toute l'équivoque qui peut surgir du terme "naturel" dans les deux approches. Pour Rousseau, ce terme renvoie au critère du jugement et de l'action politique. Plus la société se rapproche de la satisfaction des intérêts des individus libres et égaux, plus cet ordre sera jugé naturel.

Dans le cas de Montesquieu, la "nature des choses"¹⁸ n'est pas un état pré-social abstrait. Elle est l'ordre immanent qui se déploie à partir des rapports qui existent entre différents éléments d'une société spécifique. La nature est beaucoup plus dans les choses que dans les hommes, qui sont incorporés à la chaîne des êtres, dans la mesure où les lois qui les gouvernent réellement doivent servir à expliquer et à guider le droit positif. Ainsi, les lois:

"sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses; et dans ce sens, tous les êtres ont leurs lois, la Divinité a ses lois, le monde matériel a ses lois, les intelligences supérieures à l'homme ont leurs lois, les bêtes ont leurs lois, l'homme a ses lois."¹⁹

18. Je note au passage que Montesquieu et Rousseau emploient, dans des significations et des contextes fort différents, la même expression, la "nature des choses". cf Discours sur l'inégalité, p. 135; et Esprit des lois, Préface, p. 229.

19. Esprit des lois, liv. I, chap. 1, p. 232.

C'est pourquoi L'esprit des lois est considéré par plusieurs commentateurs de poids comme la première véritable tentative de soumettre l'étude de la chose politique et de l'histoire aux règles des sciences biologiques²⁰. Faire de ces deux choses, la politique et l'histoire, l'objet d'une science, équivaut à admettre "qu'en eux réside une nécessité dont la détermination ne revient pas à la théologie, ni à la morale"²¹. La nature du lien social ne peut apparaître que dans sa positivité historique, c'est à dire qu'elle ne se déduit pas, mais elle s'induit de la réalité. Ce qui implique que la pensée qui veut faire acte de connaissance positive ne peut appliquer des catégories *a priori*, c'est-à-dire extérieures, par définition, à l'ordre des choses sociales. Mais je laisse cette question en suspend car j'anticipe sur l'analyse proprement dite.

1.4.3 Le cas de l'individualisme méthodologique

En regard des deux autres façons de considérer l'individu telle que nous venons de les voir, l'individualisme méthodologique dévoile une portée qui l'empêche d'être

20. Par exemple: Comte, A., Cours de philosophie positive, 47ème leçon; Durkheim, E., Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie, 1966; Aron, R., Les étapes de la pensée sociologique, 1967; et Althusser, L., Montesquieu, la politique et l'histoire, 1959.

21. Althusser, L., Montesquieu..., p.11.

pertinent au type d'analyse que je me propose. Il considère tous les phénomènes sociaux comme étant explicables en tant qu'agrégations d'actions individuelle dictées par des motivations, que la tâche du sociologue consiste à reconstruire pour arriver à une compréhension du phénomène.

Selon Birnbaum et Leca²², l'individualisme méthodologique "ne caractérise pas le processus étudié mais la méthode de son étude". Cela constitue à mes yeux un non-sens en soi, puisqu'une méthode traduit les caractéristiques que le chercheur attribue à son objet. Nous venons tout juste de le constater par les différences de méthode entre Montesquieu et Rousseau, différences qui tiennent à leurs façons divergentes de voir leur objet, la société.

L'individualisme méthodologique repose sur une conception particulière de l'ontologie du social: le social est la somme des actions individuelles. Il est donc faux de dire qu'il est un attribut du chercheur plus que de son objet. Comme nous le rappelle L. Strauss, la méthodologie se présente toujours comme une réflexion théorique sur la démarche concrète de la science.

Et si c'est la connaissance qui caractérise l'homme entre toutes les créatures terrestres, la méthodologie est réflexion sur les limites de l'humanité, sur la situation de l'homme en tant qu'homme.²³

22. Birnbaum, P. et Leca, J., Sur l'individualisme, p. 14.

23. Strauss, L., Droit naturel et histoire, pp. 78-79.

Etant donné qu'il n'est pas de notre ressort de faire ici le procès de l'individualisme méthodologique, contentons-nous de le congédier par les mots mêmes de R. Boudon, qui est un de ses défenseurs les plus connus.

"Bref, il y a entre l'individualisme au sens méthodologique et l'individualisme au sens de l'éthique et de la sociologie le même rapport qu'entre le mot *bad* en persan et le mot *bad* en anglais. (...) les deux mots se prononcent exactement de la même façon. Mais comme ils appartiennent à deux langues distinctes, leurs significations sont différentes. De même la notion d'individualisme a une signification toute différente selon qu'elle apparaît dans le contexte de la sociologie ou de l'éthique ou dans celui de la théorie de la connaissance."²⁴

24. Boudon, R., dans Leca et Birnbaum, Sur l'individualisme, p. 46.

"L'homme est malheureux parce qu'il ne sait pas qu'il est heureux, A cause de celà seulement. Tout est là! Tout est là! celui qui l'aura appris sera heureux aussitôt, en ce même instant... Tout est bien, tout. Ceux-là sont heureux qui savent que tout est bien... Voilà l'idée, l'idée toute entière. En dehors d'elle il n'y en a pas d'autre."

Dostoïevski
(Les démons)

CHAPITRE 2

ROUSSEAU: L'INDIVIDU "TOTALISANT"

2.1 Introduction

Il importe tout d'abord d'affirmer la difficulté, de droit et de fait, que pose cette tentative d'extraire une vision d'ensemble du lien social dans l'oeuvre de Rousseau. La plupart des commentateurs ont fait ressortir les contradictions de cette oeuvre qui joue, selon J. Starobonski, sur "une étonnante diversité de dimensions spirituelles"¹. Le dépistage des contradictions dans l'oeuvre de Rousseau est affaire courante. En revanche, ce qui pose problème et divise les interprètes, c'est le statut qu'ils accordent à ces contradictions. S'agit-il de contradictions issues d'une "impuissance" de la pensée, ou encore serait-il plutôt question de contradictions réelles reflétées dans la pensée? En ce qui a trait à l'exposé présent, j'adopte l'attitude féconde d'Alexis Philonenko, perspective qu'il énonce en ces termes:

Cela va sans dire, mais encore mieux en le disant, la contradiction intime que découvre Jean-Jacques ne trouve pas sa source dans la pensée du philosophe; elle n'est point le fruit

1. Starobinski, J., J.-J. Rousseau: la transparence et l'obstacle, p. 319.

d'élucubrations chimériques - elle est inscrite dans la vérité du monde social.²

En d'autres termes, selon l'expression de G. Lanson, "si l'on repasse de la logique à la vie, la contradiction s'efface". "Il faut faire apparaître un Rousseau vrai, plutôt que logique."³

2.1.1 "Trajet" de l'exposé

Quelle est donc cette contradiction "intime" et en quoi consiste-t-elle? C'est précisément ce dont nous tenterons de donner une approximation en retracant la conception du lien social, à travers une lecture des grands textes que sont le Discours sur l'inégalité, le Contrat social, et Emile ou de l'éducation. Ce trajet se donne pour objectif de tenter d'éclairer la notion du lien social qui soutient l'oeuvre de Rousseau à travers le rapport entre loi et liberté.

Dans la deuxième "lettre à Malherbes", après avoir décrit l'"illumination de Vincennes", de laquelle est né le Discours sur les Sciences et les arts, Rousseau déclare:

Tout ce que j'ai pu retenir de ces foules de grandes vérités qui dans un quart d'heure m'illuminèrent sous cet arbre, a été bien faiblement épars dans les trois principaux de mes écrits, ce premier discours,

2. Philonenko, A., Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur, t. III, p. 42.

3. Lanson, G., "L'unité de la pensée de Jean-Jacques Rousseau", Annales Jean-Jacques Rousseau, v. VIII, 1912, p. 25.

celui sur l'inégalité, et le traité de l'éducation, lesquels trois ouvrages sont inséparables et forment ensemble une même tout.⁴

Le premier Discours est certes intéressant du point de vue de la genèse des principes de Rousseau. Par contre, j'avoue l'avoir écarté de ma réflexion en raison de la complexité que lui confère son caractère réthorique très marqué.

Selon V. Goldschmidt, le livre V de l'Emile peut "dispenser de l'étonnement que provoque parfois l'absence du Contrat social"⁵ dans cette dernière mention de Rousseau. Ce fameux livre V, en effet, contient un résumé des thèses centrales du Contrat, et ce résumé, au moment où il apparaît, me suggère d'interpréter cette oeuvre comme complémentaire de l'Emile. Cette complémentarité confère au Contrat social un statut beaucoup plus nuancé que celui découlant de la vision simpliste qui tend à y voir la description d'un projet social. Rousseau nous prévient lui-même contre une telle vision:

...si je n'avais fait qu'un Système, vous êtes bien sûr qu'on aurait rien dit. On se fut contenté de reléguer le Contrat social avec la République de Platon, l'Utopie et les Sévarambes dans le pays des chimères.⁶

Est-il besoin de préciser que l'objectif que se donne mon parcours n'est pas de parvenir à une interprétation globale

4. "A M. de Malesherbes", t. I, p. 1135.

5. Goldschmidt, V., Anthropologie et politique, p. 13.

6. Lettres écrites de la montagne, lettre sixième, p. 811.

de l'oeuvre. Le foisonnement de la littérature rousseauiste décourage d'un tel projet.

Mon point de départ sera le Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. L'intérêt de ce texte est de fournir l'explication du passage de l'état de nature à l'état civil (état social). Le Contrat social peut, pour sa part, être vu comme la formule impérative de la métamorphose de l'état social naissant qui, passant par le pacte social, peut parvenir à instaurer la primauté de la loi, forme civile de la liberté naturelle. Finalement, l'Emile nous amènera à préciser le statut de différents thèmes de la pensée de Rousseau, notamment la notion de liberté, dégagée à partir du Contrat social et du deuxième discours, et en particulier celle de volonté générale. L'articulation de ces notions m'amènera à qualifier le statut et la portée du lien social à la lumière d'une optique totalisante de l'individualité abstraite, celle qui relève de l'"homme de la nature". Mais je me garderai pour le moment d'anticiper sur mes conclusions.

2.2 Considérations sur la méthode de Rousseau

J'ai indiqué au chapitre 1, à partir de l'exemple de l'individualisme méthodologique, que la méthode doit toujours se ramener à une certaine perception de l'objet, et que cette

perception, à son tour, influence la méthode. Celle de Rousseau consiste essentiellement à remonter aux origines du fondement des sociétés politiques.

En cela, Rousseau participe, d'une certaine façon, de la tradition du droit naturel moderne. Qu'il me soit permis de citer longuement la définition que donne Robert Derathé de la loi naturelle, telle qu'elle soutient les théories classiques du droit naturel:

Toute la théorie du droit naturel repose sur l'affirmation qu'il existe indépendamment des lois civiles et antérieurement à toutes les conventions humaines, un ordre moral universel, une règle de justice immuable, la "loi naturelle", à laquelle tout homme est tenu de se conformer dans ses rapports avec ses semblables. Cette loi qui a son fondement dans la nature même de l'homme, est aussi immuable que les vérités éternelles et comme elle tient son autorité de la droite raison, elle s'impose également à tous les hommes. C'est d'ailleurs ce qui la distingue des lois positives et fait sa supériorité sur elles.'

Cette notion de loi naturelle, devenue au XVIIe et VIIIe siècle, selon Vaughan, un "lieu commun" et l'"article de foi" de la philosophie politique, peut être vue comme le fruit d'une méthode "abstraite" qui consiste à juger les sociétés politiques à partir du postulat qu'elles sont des sociétés de droit, et qu'elles sont fondées, du moins en dernière analyse, sur des conventions, conventions dont la légitimité dépend de

7. Derathé, R., Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps, p. 152.

8. Vaughan, C.E., The political writings of J.-J. Rousseau, vol. 1, pp. 16-17.

leur compatibilité avec ce que prescrit le droit naturel.'

Rousseau situe ainsi l'essentiel de cette méthode:

Avant d'observer, il faut se faire des règles pour ses observations: il faut se faire une échelle pour y rapporter les mesures qu'on prend. Nos principes de droit politique sont cette échelle.⁹

C'est la définition même de l'état de nature qui, chez les différents auteurs, constituera l'étalon qui servira à mesurer la légitimité des Etats. Chez Locke, l'état de nature est moral, c'est-à-dire, que les relations entre les hommes, à ce stade, sont déjà empreintes d'une moralité tributaire de la conscience naturelle de la propriété. Le rôle de l'Etat doit donc être limité. En revanche, pour Hobbes, l'état de nature est un état d'absolue immoralité: l'"homme est un loup pour l'homme", et la seule façon d'échapper à cette guerre perpétuelle réside dans l'instauration d'un "pouvoir visible" se tenant au-dessus de la société en tant que pouvoir absolu qui a pour but la paix civile en soumettant les individus de l'extérieur par une force coercitive. Il n'y a pas de limites au pouvoir du souverain, car il n'y a pas de limites à l'immoralité de l'homme laissé à lui-même.

Pour Rousseau, l'homme de la nature est, pour ainsi dire, "amoral". La question de la morale se pose seulement à partir

9. Selon E. Weil, la découverte essentielle et fondamentale de Rousseau tient dans l'affirmation suivante: "La société des hommes est une société de droit", cf "J.-J. Rousseau et sa politique", Critique, janv. 1952, p. 18.

10. Emile, t. IV, liv. V, p. 837.

du moment où s'établissent des relations continues entre les hommes. L'état de nature est, pour Rousseau, un état d'indépendance totale, dans lequel l'individu possède une existence absolue, et dans lequel il est un tout par lui-même. De cette conception, doublée de la description de l'"anarchie" de la société "pré-contractuelle", découlera toute la théorie de la loi chez Rousseau.

Cependant, il ne faut pas assimiler la démarche de Rousseau à une recherche qui viserait, en dernier essor, à expliquer historiquement le développement des sociétés humaines. La méthode génétique ne nie pas sa limite empirique, limite qui découle de ce que la société se présente toujours comme un "déjà-là", un donné.

Partout où nous rencontrons l'homme, dans la nature et dans l'histoire, nous le trouvons engagé dans quelque forme de société, et non comme un individu isolé. Hobbes [Rousseau] ne peut se dissimuler cette limite empirique, et c'est très consciemment qu'il la franchit.¹¹

Il prévient lui-même le lecteur dans sa préface au deuxième

Discours:

Il ne faut pas prendre les recherches, dans lesquelles on peut entrer dans ce Sujet, pour des vérités historiques, mais seulement pour des raisonnements hypothétiques et conditionnels; plus propres à éclaircir la Nature des choses qu'à montrer la véritable origine...¹²

11. Cassirer, E., La philosophie des Lumières, p. 257.

12. Discours sur l'inégalité, pp. 132-133.

La "nature des choses" peut alors se dévoiler comme une origine spontanément reconduite, par le droit, à travers l'ordre social, ordre "sacré" et qui "sert de fondement à tous les autres" droits¹³. L'impératif de l'ordre social servira donc de départ à une démarche analytique, un peu comme Kant, dans les Fondements de la métaphysique des moeurs, adoptera une méthode analytique qui consiste à partir des jugements moraux de la conscience commune pour remonter à leur fondement.

Une autre formule frappante révèle la place de l'observation historique chez Rousseau: "Ce que la réflexion nous apprend là-dessus, l'observation le confirme pleinement"¹⁴. A partir d'une telle affirmation on serait donc tenté d'affirmer qu'au début de la pensée de Rousseau, on retrouverait la pensée elle-même. Quoique séduisante, cette formule est insuffisante, car elle suppose l'intuition de Rousseau imperméable à la réalité. Une telle intuition ne peut qu'engendrer une théorie monolithique en accord constant avec elle-même, un véritable "solipsisme" intellectuel. La pensée de Rousseau est tout le contraire d'un tel solipsisme. Elle veut réconcilier l'individu et la société, l'ordre et l'existence¹⁵, la raison et le sentiment¹⁶ et, si elle n'y

13. Contrat social, liv. I, chap. 1, p. 352.

14. Discours sur l'inégalité, p. 192.

15. Burgelin, P, La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau, p. 572.

parvient pas, ne faut-il pas voir dans cet échec non pas celui de Rousseau même, mais celui inscrit au coeur du monde moderne en train de naître?

Le célèbre "Commençons donc par écarter tous les faits" ne signifie nullement que Rousseau ne veut pas en tenir compte. C'est plutôt qu'"ils ne touchent point à la question"¹⁶ et qu'il veut les situer clairement aux antipodes de ce qu'il recherche. Dans le projet des Institutions politiques, dans lequel devait s'insérer le Contrat social, ce dernier ne s'occupe, comme son sous-titre l'indique, que de découvrir les "principes du droit politique", principes qui ne peuvent surgir à la conscience que par abstraction.

Rousseau ne peut parvenir à une idée claire de l'état de nature qu'en dépouillant la société de tout ce qui relève du domaine des faits. La recherche de l'état de nature se confond, comme nous allons le voir, avec la tentative qui est au centre de la philosophie politique de Rousseau: "ce n'est pas l'homme de l'homme, c'est l'homme de la nature"¹⁷ qui doit devenir la référence ultime des lois. Et, dans une certaine mesure, comme je le démontrerai, il n'en est pas seulement le tribunal, mais aussi le fondement.

16. R. Derathé montre, dans Le rationalisme de J.-J. Rousseau, que la raison de Rousseau se veut raison du coeur.

17. Discours sur l'inégalité, p. 132.

18. Emile, t. IV, liv. IV, p. 549.

Rousseau, après avoir reconnu que les philosophes qui se sont intéressés aux fondements des sociétés "ont tous senti la nécessité de remonter à l'état de nature"¹⁹, les accusent d'avoir transposé des idées sociales dans l'état de nature.

L'erreur de Hobbes n'est donc pas d'avoir établi l'état de guerre entre les hommes indépendants et devenus sociables mais d'avoir supposé cet état naturel à l'espèce, et de l'avoir donné pour cause aux vices dont il est l'effet.²⁰

Rousseau tentera donc, dans le deuxième discours, d'éviter cette erreur de méthode et de parvenir à une idée exacte de l'état de nature. La conception de l'état de nature, à laquelle il parvient par cette méthode, se veut alors si radicale que la déduction des développements successifs de l'humanité sociale ne peuvent découler logiquement de cet état d'indépendance absolue. De là l'importance du "hasard" pour expliquer les circonstances qui ont rendu impératif l'établissement des sociétés.²¹

L'état civil n'est pas naturel à l'individu, et cela ne signifie pas qu'il est inutile et pernicieux à l'espèce humaine. Une fois constituée, la société civile fait naître

19. Discours sur l'inégalité, p. 132.

20. Contrat social (Première version), liv. I, chap. II, p. 288.

21. Voir la fin de la première partie du Discours sur l'inégalité, pp. 105-107. Durkheim admire l'"ingéniosité dialectique" de Rousseau qui part de l'individu sans inclination sociale pour en déduire la société, Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie, p. 134.

l'impératif d'un ordre éthico-politique proprement humain et nécessaire. L'artifice de la société ne peut se résumer dans sa condamnation pure et simple. Mais au contraire, "à considérer *humainement* les choses"²², selon l'expression même de Rousseau, il faut parvenir à établir l'existence d'un ordre proprement humain distinct de la nature, et autonome en soi. Cependant, l'"indétermination" du point de départ vient compliquer la chose. C'est précisément le problème sur lequel je vais dès maintenant me pencher.

2.3 Le Discours sur l'inégalité

Le Discours sur l'inégalité se donne comme but de démontrer "que l'inégalité est peu sensible dans l'état de Nature, et que son influence y est presque nulle", pour ensuite "montrer son origine, et ses progrès dans les développements successifs de l'esprit humain".²³ Il s'agira, autrement dit, de décrire le passage d'un état d'indépendance originelle à un état de dépendance sociale et mutuelle. Le Contrat social et l'Emile viendront tirer les conséquences théoriques de cette "évolution". Le pacte interviendra à l'occasion d'une société civile déjà constituée²⁴.

22. Contrat social, liv. II, chap. 6, p. 378.

23. Discours sur l'inégalité, p. 162.

24. Cf Contrat social, liv. I, chap. 6.

Si, pour Rousseau, la genèse de la société se confond avec la "genèse du mal"²⁵, on comprend alors toute l'importance de ce moment de son oeuvre: le mal c'est le lien social, mais pas n'importe quel lien social, mais le lien social amené par le "concours fortuit de plusieurs causes étrangères"; cette raison humaine capable de "rendre un être méchant en le rendant sociable".

Il faut cependant se garder d'interpréter cet aspect de la pensée de Rousseau comme un appel à un retour à l'état de nature. La fin de l'ordre social deviendra clairement, dans le Contrat social, située au-dessus de l'état de nature:

Quoiqu'il se prive dans cet état de plusieurs avantages qu'il tient de la nature, il en regagne de si grands, ses facultés s'exercent et se développent, ses idées s'étendent, ses sentiments s'ennoblissent, son âme toute entière s'élève à tel point, que si les abus de cette nouvelle condition ne le dégradent souvent au-dessous de celle dont il est sorti, il devrait bénir sans cesse l'instant heureux qui l'en arracha pour jamais, et qui, d'un animal stupide et borné, fit un être intelligent et un homme.²⁶

On verra comment la définition à laquelle il parvient dans le Discours aura une influence énorme sur sa conception de la loi -ou plutôt du "droit politique"-exposée dans le Contrat, et ce dans la mesure où il met en place, à travers ce discours, les principes qui fondent sa vision "anthropologique" et "psychologique" de l'homme.

25. Manent, P., Naissance de la politique moderne, p. 144.

26. Contrat social, liv. I, chap. 8, p. 364.

2.3.1 L'indétermination de l'"homme de la nature"

A l'origine, l'homme ne se distingue pas de l'animal par l'entendement. Admettre cela serait répéter la logique qui mène à l'erreur qu'il dénonce chez les philosophes²⁷, car la raison va de pair avec la sociabilité. L'homme se distingue plutôt par sa "qualité d'agent libre". La nature prescrit à l'homme, comme à la bête, mais à la différence de cette dernière, l'être humain "se reconnaît libre d'acquiescer, ou de résister" et "c'est dans la conscience de cette liberté que se montre la spiritualité de son âme".²⁸ La bête agit par instinct et l'homme par liberté.

L'autre caractéristique fondamentale qui distingue l'homme de l'animal est ce que Rousseau appelle la "perfectibilité". Cette faculté, "à l'aide des circonstances, développe successivement toutes les autres"²⁹. Cette notion a une toute autre signification que celle de "progrès", conception qui, au siècle des Lumières, signifie qu'il est contenu dans la nature de la société, gouvernée par la raison, de cheminer vers un plus grand bien. L'homme est "chez-soi" dans le monde social, tandis que pour Rousseau, l'être social

27. Voir la note 19 ci-dessus.

28. Discours sur l'inégalité, p. 142.

29. Discours sur l'inégalité, p. 162.

est un individu déraciné de son état de nature,³⁰ de son essence véritable. L'état de sociabilité, dans lequel on le retrouve toujours, ne découle pas d'une détermination immédiate de sa "nature". Il doit en quelque sorte "créer" le lien moral par la prise de conscience de sa nécessité absolue.

Rousseau écrit dans la préface au Discours sur l'inégalité, en une formule qui condense la thèse de son premier Discours, "c'est en un sens à force d'étudier l'homme que nous nous sommes mis hors d'état de le connaître".³¹ Que faut-il donc connaître de l'homme?³² D'abord qu'il est "libre", et ensuite qu'il est "perfectible": c'est-à-dire indéterminé. Il faut aussi savoir que ces deux caractéristiques sont inséparables, la liberté étant la faculté que possède l'homme de se donner sa propre détermination à travers la loi. Dans cette articulation entre perfectibilité et liberté réside, selon moi, une clé possible de la théorie de la loi lorsqu'on veut la mettre en rapport

30. Cassirer, E., La philosophie des Lumières, p. 268: "...les Encyclopédistes sont pénétrés de cet conviction qu'on peut absolument se reposer sur le progrès de la culture intellectuelle, parce que ce progrès, de par l'élan intérieur qui l'habite et la loi imminente qui le gouverne, donnera à l'ordre social sa forme nouvelle et meilleure."

31. Discours sur l'inégalité, p.122.

32. Les "livres scientifiques"... "ne nous apprennent qu'à voir les hommes tels qu'ils se sont faits"; Discours sur l'inégalité, p. 125.

avec la notion de liberté, synthèse de l'autonomie et de la nécessité.

2.3.2 Individu et sociabilité

Cette faculté de "perfectibilité" de l'homme est "la source de tous ses malheurs".³³ La sociabilité est une faculté qui existe "en puissance", mais elle ne se réalise, comme le fait justement remarquer R. Derathé, qu'en relation "à des conditions qui ne se trouvent réunies que dans le milieu social".³⁴ Rousseau veut démontrer que

les vertus sociales, et les autres facultés que l'homme Naturel avait reçues en puissance, ne pouvaient jamais se développer d'elles-mêmes, qu'elles avaient besoin pour cela du concours fortuit de plusieurs causes étrangères qui pouvaient ne jamais naître et sans lesquelles il fut demeuré éternellement dans sa condition primitive.³⁵

La sociabilité, chez Rousseau, consiste en une contrainte qui s'exerce de l'extérieur et à laquelle l'individu s'adapte par nécessité. Même un fois la société établie, l'individu demeure toujours dans une relation d'extériorité à celle-ci, du moins de droit. Par contre, il importe de nuancer ces affirmations.

33. Discours sur l'inégalité, p. 143.

34. Derathé, R., Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps, p. 148.

35. Discours sur l'inégalité, p. 162. C'est moi qui souligne.

Les deux seuls principes antérieurs à la raison qui font agir l'homme de la nature, c'est-à-dire que l'homme possède naturellement, sont l'"amour de soi", qui "nous intéresse ardemment à notre bien-être et la conservation de nous-même", et la pitié, qui "nous inspire une répugnance à voir périr ou souffrir tout être sensible".³⁶ Ces deux principes sont intérieurs à l'individu et les règles du "droit naturel raisonné" découlent directement de leur combinaison. Cette combinaison permet à Rousseau de penser la société sans faire intervenir le principe de la sociabilité. Le droit naturel "raisonné" diffère du "droit naturel proprement dit, qui n'est fondé que sur un sentiment vrai mais très vague et souvent étouffé par l'amour de nous-mêmes"³⁷.

Mais dès que s'installent des relations continues entre les hommes, l'amour de soi se transmue en amour-propre, qui en est la forme pervertie. Cet "amour de nous-mêmes", transplanté dans la sphère des besoins, produit le domaine de la liberté comme indépendance; il fait surgir l'ordre des volontés particulières.

Etant donné que l'état de nature se définit comme absence de relations entre les hommes, les inégalités naturelles y ont

36. Discours sur l'inégalité, p.126.

37. Contrat social (première version), liv. II, chap. 4, p. 329.

peu ou presque pas d'effet. Ce qui fait dire à Rousseau:

...les liens de la servitude n'étant formés que de la dépendance mutuelle des hommes et des besoins réciproques qui les unissent, il est impossible d'asservir un homme sans l'avoir mis auparavant dans le cas de ne pouvoir se passer d'un autre; situation qui, n'existant pas dans l'état de Nature, y laisse chacun libre du joug et rend vaine la loi du plus fort."³⁸

Dès la préface du deuxième Discours, Rousseau nous donne une clé pour comprendre sa philosophie politique: "... tant que nous ne connaissons pas l'homme naturel, c'est en vain que nous voudrions déterminer la Loi qu'il a reçue ou celle qui convient le mieux à sa constitution."³⁹ Il faut que cette loi puisse satisfaire à l'exigence d'autonomie et que celui qui la ressent soit en mesure de "s'y soumettre avec connaissance". De plus, elle se doit d'être accessible à tout individu, quel que soit le niveau de ses "lumières", car les "lumières" sont le produit des relations sociales. De cette façon on ne sera pas forcé "de faire de l'homme un philosophe avant que d'en faire un homme".⁴⁰

38. Discours sur l'inégalité, p. 162.

39. Discours sur l'inégalité, p. 125.

40. Discours sur l'inégalité, p. 127.

2.4 La symétrie de la nature et de la loi

L'attitude de Rousseau face au lien social consiste essentiellement en ce qu'il attribue la valeur suprême à l'homme de la nature, donc à l'individu indépendant, tout en constatant que le retour en arrière est non seulement impossible, mais encore non souhaitable. Tout l'artifice du contrat social consistera donc à allier la conscience de cette individualité abstraite avec la raison dont les principes n'apparaissent que dans l'impératif d'ordre qui naît de la vie en société. Cette double exigence est déjà contenue dans la formule même du pacte social: chacun doit s'unir à tous, tout en "n'obéissant qu'à lui-même" et en "restant aussi libre qu'auparavant"⁴¹.

De toute façon, la question de ce retour en arrière ne devrait même pas se poser étant donné le statut abstrait que Rousseau confère à ses recherches sur l'état de nature. L'état social est bien sûr à ses yeux un mal, mais c'est un mal nécessaire, un mal dont la nécessité est telle que son remède réside dans le mal même⁴².

Si le lien social dénature l'homme, les meilleures institutions sont, en revanche, celles qui dénaturent

41. Contrat social, liv. I, chap. 6, p. 360.

42. "Efforçons-nous de tirer du mal même le remède qui doit le guérir"; Contrat social (première version), liv. I, chap. 2, p. 288.

l'homme⁴³. La théorie de la loi chez Rousseau peut être envisagée comme une tentative de retrouver la pureté de l'homme dans l'état de nature à travers la pureté de la dénaturation dans l'état social. La dénaturation serait alors cette obligation de la raison qui, dans l'ordre du social, fait bondir la conscience individuelle hors de l'existence absolue, exprimant l'indépendance, hors d'elle-même, pour arriver à saisir le tout en tant qu'impératif.

Si l'homme ne peut exister que dénaturé, et qu'il est impossible qu'il en soit autrement, il faut que cette dénaturation soit parfaite. L'homme naturel a une existence absolue. Le dénaturer signifie donc :

lui ôter cette existence absolue pour lui en donner une relative, et transporter le *moi* dans l'unité commune; en sorte que chaque particulier ne se croit plus un, mais partie de l'unité, et ne soit plus sensible que dans le tout.⁴⁴

2.4.1 L'exigence universelle de la loi

Il y a une continuité claire entre le Discours sur l'origine de l'inégalité et les deux ouvrages de Rousseau publiés en 1762, le Contrat social et l'Emile. Il s'agira donc, à partir de cette continuité, de retrouver le cheminement théorique, qui d'un point de départ qui établit la liberté comme indépendance, fait découler une conception

43. Rousseau juge de Jean-Jacques, t. I, Premier Dialogue.

44. Emile, t. IV, liv. I, p. 249.

de la liberté comme autonomie, ou encore, comme le dit B. Groethuysen; une "liberté civile ou de convention" qu'il oppose à la liberté naturelle.⁴⁵

D'une part, le deuxième discours est lié au Contrat par l'idée que la source du mal social se trouve dans la dépendance entre les hommes engendrée par l'état civil. La formule: "L'homme est né libre, et partout il est dans les fers" est immédiatement suivi d'une autre, souvent oubliée: "Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux."⁴⁶ Dans l'état civil, le maître n'est pas plus libre que l'esclave car son existence se transporte "hors de soi". Il ne peut concevoir son être sans faire constamment référence à cette position que lui confère la domination qu'il exerce.

Ce phénomène participe du modèle de l'aliénation qui est, selon B. Baczko, déjà présent chez Rousseau, et qui fait en sorte que "l'individu ne se reconnaît pas dans son monde social et devient étranger à soi-même"⁴⁷. Ce "soi-même" consiste évidemment dans le fond naturel de chaque individu, c'est-à-dire dans ce qui relève de l'homme de la nature.

Les besoins rapprochent les hommes, mais sur la base de

45. Groethuysen, B., Philosophie de la révolution française, p. 188.

46. Contrat Social, liv. I, chap. I, p. 352.

47. Baczko, B., "Rousseau et l'aliénation sociale", Annales Jean-Jacques Rousseau, V. XXXV, p. 225.

l'intérêt. Cet intérêt fait que le regard d'autrui prend la place de notre regard. Et comme le dit Rousseau dans l'Emile, "sitôt qu'il faut voir par les yeux des autres, il faut vouloir par leurs volontés"⁴⁸. Le Contrat social se veut, dans cette optique, la solution politique: "mettre la loi au-dessus des hommes", c'est faire concorder la loi avec la nature; c'est établir une symétrie entre la nature et la loi. Autrement dit, il faut que la loi soit à l'"homme de l'homme" ce que la nature est à l'"homme de la nature".

Il y a deux sorte de dépendance. Celle des choses qui est de la nature; celle des hommes qui est de la société. La dépendance des choses n'ayant aucune moralité ne nuit point à la liberté et n'engendre point de vices. La dépendance des hommes étant désordonnée les engendre tous, et c'est par elle que le maître et l'esclave se dépravent mutuellement. S'il y a quelque moyen de remédier à ce mal dans la société c'est de substituer la loi à l'homme, et d'armer les volontés générales d'une force réelle supérieure à l'action de toute volonté particulière."⁴⁹

Selon Pierre Manent, ce passage résume les éléments essentiels de la doctrine du droit de Rousseau. Les hommes sont unis par leurs besoins, et ce sont précisément les besoins qui les séparent. Ils ne prennent "en considération autrui que parce qu'ils ne songent qu'à eux-mêmes"⁵⁰. La solution qu'envisage Rousseau est la substitution d'une

48. Emile, t. IV, liv. I, p. 309.

49. Emile, t. IV, liv. II, p. 311.

50. Manent, P., Naissance de la politique moderne, p. 178.

dépendance verticale à une dépendance horizontale; ou encore d'un lien politique (ou éthique) à un lien sociologique. La loi n'est pas alors ce qui découle des rapports entre les individus, mais ce qui permet un rapport moral: c'est une médiation qui transfère la dépendance horizontale vers une dépendance verticale. Le lien politique (éthique ou morale) apparaît alors comme une transgression du lien "sociologique" à partir de la conscience de l'individualité profonde et universelle de tout être social.

Le texte de l'Emile qui suit immédiatement celui que nous venons de citer radicalise ce point de vue:

Si les lois des nations pouvaient avoir comme celles de la nature une inflexibilité que jamais aucune force humaine ne put vaincre, la dépendance des hommes redeviendrait alors celle des choses, on réunirait dans la République tous les avantages de l'état naturel à ceux de l'état civil, on joindrait à la liberté qui maintient l'homme exempt de vices la moralité qui l'élève à la vertu.⁵¹

La seule façon de "restaurer" la liberté de l'individu est donc à travers la constitution d'un rapport d'une nature nouvelle entre l'individu et la loi comme chose. C'est le même cheminement qui est reconduit dans la conception dans laquelle l'Etat devient, selon Manent, la "nature non-naturelle de la liberté", comme chez Hegel.⁵²

51. Emile, t. VI, liv. II, p. 311.

52. Manent, P., Naissance de la politique moderne, p. 177.

L'Emile, pour sa part, répond à la notion de "perfectibilité", à la base de la philosophie sensualiste de Rousseau. L'éducation doit tenir compte de la virtualité naturelle de l'homme (perfectibilité), et l'exemple d'Emile illustre le chemin privilégié pour arriver à créer un individu armé pour conserver sa liberté naturelle malgré la vie sociale.

La contradiction qui semble exister entre le Contrat et l'Emile, à l'effet que la soumission de l'individu au tout invoquée dans le premier serait incompatible avec le produit d'une éducation conduite selon les principes de la nature, ne résiste pas à une lecture attentive.

Toute la conception du pacte social selon Rousseau vise à préserver la liberté des hommes en les soumettant à la loi, c'est-à-dire, comme nous l'avons déjà dit, en substituant une dépendance verticale à une dépendance horizontale. Il y parvient en démontrant qu'en dernière analyse, le pacte se passe à l'intérieur même de l'individu politique, "contractant, pour ainsi dire, avec lui-même."⁵³

La nécessité de la loi, telle que Rousseau la fait découler de la volonté générale, ne peut apparaître qu'à un individu élevé selon les principes de la nature, ou encore parvenu à la conscience de cette individualité de droit. Car l'individu qui passe de la sensibilité à la raison (de

53. Contrat social, liv. I, chap. 7, p. 362.

l'enfance à l'âge adulte) ne peut comprendre la nécessité de la loi que s'il a reproduit intérieurement le chemin qui mène de l'indépendance naturelle à la conscience de l'impératif de la vie en société; de l'indétermination comme droit à la détermination comme nécessité. La vraie liberté doit être conscience de cette nécessité. La liberté est relative dans la mesure où le contenu de la loi dépend en dernière analyse de la volonté générale.

*
* * *

La loi est la force impersonnelle qui se pose en face des volontés particulières et qui doit se substituer à la dépendance des hommes entre eux. Cette conception de la loi ne devient une façon de réintroduire les prérogatives de l'homme de la nature dans la société qu'à deux conditions. Premièrement, il faut postuler le pacte social comme hypothèse nécessaire. La forme de l'association entre les hommes doit être conventionnelle et doit conserver la liberté des individus. Cette liberté est conservée grâce à l'égalité devant la loi: les individus sont dépendants face à la loi et indépendants en regard des autres individus avec lesquels ils peuvent désormais établir des relations exemptes de violence.

Deuxièmement, la volonté générale doit être le référent ultime de la loi en tant qu'elle représente l'unité de

l'intérêt rationnel. La liberté civile ne peut atteindre la perfection que dans l'hypothèse de la toute-puissance de la loi. La liberté est alors conçue comme "nature juridique de la nature de l'homme"⁵⁴.

2.5 Le contrat social et la loi

Comme dans la constitution de l'homme, l'action de l'âme sur le corps est l'abyme de la philosophie, de même l'action de la volonté générale sur la force publique est l'abyme de la politique dans la constitution de l'Etat."⁵⁵

Ce texte n'est pas sans traduire la grande difficulté qui attend tout lecteur attentif au concept de "volonté générale" chez Rousseau. Cette notion, qui indique la source de la loi, constitue le coeur théorique du Contrat social. La volonté générale occupe une position théorique entre la souveraineté comme produit du pacte social fondamental et la loi en tant qu'elle doit correspondre au fond universel de l'individualité qui fonde l'affirmation de l'égalité morale entre les hommes.

De l'interprétation du concept de la volonté générale on déduira que Rousseau est totalitaire ou libéral. L'interprétation sera fonction de la conception qu'on se fera de la volonté générale. R. Trousson, après avoir qualifié la

54. Groethuysen, B., Philosophie de la Révolution française, p. 221.

55. Contrat social (première version), liv. I, chap. II, p. 296.

littérature rousseauiste des quinze dernières années (avant 1977) de véritables "raz de marée", conclut à la "futilité" d'une "n-ième interprétation du Contrat social ou la perpétuation du débat sur Rousseau totalitaire ou libéral"⁵⁶. Faut-il pour cela cesser de lire le Contrat? Certes non. Il faut seulement se rendre compte que ce débat est voué à un perpétuel non-lieu dans la mesure où il se donne comme but de dégager l'unité idéologique, c'est-à-dire l'aspect proprement intentionnel de la théorie politique de Rousseau.

Bien plus fertile est la position qui consiste à approcher cette oeuvre comme l'incarnation d'une origine "mythique" de la modernité politique. Elle traduit, selon cette approche, des tensions qui anticipent sur les problèmes auxquels aura à faire face la théorie et la pratique politique du XIXe et du XXe siècle. C'est en quelque sorte l'attitude qui a été adoptée ici à l'exemple de celle qui alimente l'ouvrage de Jan Marejko, Jean-Jacques Rousseau et la dérive totalitaire.

2.5.1 La volonté générale

Commençons d'abord par exposer les grands traits de la volonté générale dans le Contrat social. Certes il est possible d'en donner une interprétation mathématique, comme

56. Trousson, R., "Quinze années d'études rousseauistes", Dix Huitième Siècle, no. 9, 1977. p. 386.

celle que propose A. Philonenko⁵⁷, ou encore "supra-empirique", comme celle de Gurvitch⁵⁸ qui se confond avec celle de l'école française de sociologie, notamment chez Durkheim avec la notion de "conscience collective". Mais ce qui importe ici, c'est de chercher à exposer le rapport qui doit nécessairement exister, à l'intérieur de tout corps politique sain, entre la volonté générale et l'institution de la loi. On verra d'ailleurs comment la loi ne peut être définie qu'en fonction de la volonté générale.

Rappelons tout d'abord ce que nous avons défini comme une des obsessions fondamentales de la philosophie politique de Rousseau. Après avoir située la corruption sociale dans la dépendance de fait des hommes entre eux, son but sera de démontrer que cette dépendance est éclipsée, dans le moment politique, au profit d'une dépendance par rapport au tout. Cette dépendance demeure compatible avec l'autonomie de l'individu dans la mesure où sa liberté même en dépend.

Je l'ai déjà exprimé en disant que Rousseau tente de substituer une dépendance verticale au tout à une dépendance horizontale des hommes entre eux. Au moment du pacte, la volonté qui joue est celle de l'individu considéré dans son

57. Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur, t. III, chap. II.

58. Gurvitch, G., "Kant et Fichte, interprètes de Rousseau", Revue de Métaphysique et de Morale, no. 4, 1971.

existence absolue. La volonté générale aura, elle aussi, une existence absolue.

La forme que va prendre la volonté générale, chez Rousseau, trouve ses racines dans la nature même du pacte social. En effet, l'originalité radicale de Rousseau est de remettre en question "ce qui passait pour un axiome de l'école du droit naturel"⁵⁹, axiome qu'on pourrait exprimer en ces termes: le pacte d'association doit être suivi d'un pacte de soumission par lequel le peuple aliène son pouvoir.

Pour Rousseau, cette aliénation est illégitime car elle équivaut ni plus ni moins à la renonciation pure et simple à la souveraineté par ceux-là mêmes qui en sont les dépositaires. De la même façon qu'un individu qui aliène sa liberté renonce à sa qualité d'homme, un peuple qui aliène sa souveraineté contribue à sa propre dégénérescence et, d'une association originelle fait une simple "agrégation"⁶⁰. Le contrat est d'une "espèce particulière"⁶¹: sa forme nait d'un refus du contractualisme, en tant que comportant une transaction de l'ordre du compromis.

Le soi-disant "contractualisme" de Rousseau m'apparaît alors comme un "anti-contractualisme", et ce dans la mesure

59. Derathé, R., Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps, p. 257.

60. Contrat social, liv. I, chap. 5, p. 359.

61. Lettres écrites de la montagne, lettre sixième, p. 807.

où un contrat, au sens de la théorie classique, se déroule toujours dans une structure où les éléments contractants sont extérieurs les uns aux autres. De par cette dernière caractéristique, il y a toujours un compromis.

2.5.2 Le contrat social "dans" l'individu

Le "problème fondamental" du Contrat social est de "trouver une forme d'association (...) par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant"⁶². La manière dont Rousseau résout cette difficulté centrale du pacte social est, comme le souligne Pierre Manent, par l'impératif de poser au départ une espèce de "mauvaise foi patriotique"⁶³. Les individus ne concluent pas, comme chez Hobbes, un contrat entre eux, ce qui est plus vraisemblable puisqu'avant l'association il n'existe que des individus. L'individu qui conclue le pacte "doit faire *comme s'il ne voyait pas ses futurs compatriotes*"⁶⁴, c'est-à-dire comme si le contrat se passait entre lui et l'entité politique en voie de création, qui n'a donc pas encore d'existence concrète. Cette existence d'une communauté

62. Contrat social, liv. I, chap. 6, p. 360.

63. Manent, Naissance de la politique moderne, p. 181. Je retiens l'expression "mauvaise foi" plus pour le mécanisme qu'elle aide à indiquer qu'en tant que qualificatif moral de l'acte même du contrat.

64. Manent, P., Naissance..., p. 181.

éthique, antérieure au contrat lui-même, indique la nature morale de la totalité politique, de l'Etat.

C'est sans aucun doute la difficulté du mécanisme du contrat qui fait apparaître le mieux tout ce que la philosophie politique de Rousseau exige de radicalité par rapport à l'indépendance de l'individu pré-politique. L'individu, en quelque sorte, ne peut contracter qu'"avec lui-même"⁶⁵, et ce contrat l'engage de deux façons, "comme membre du souverain envers les particuliers, et comme membre de l'Etat envers le souverain"⁶⁶: comme citoyen et comme sujet (individu). Ainsi est manifestée la volonté de faire de l'individu à la fois le "sujet" et l'objet de la loi.

La limite de la liberté naturelle est la force. Cette liberté, transposée dans la multiplication des rapports sociaux, amène l'individu à se "comparer" aux autres; à développer la faculté qui deviendra l'instrument de son "aliénation" sociale, la raison, mais qui devra devenir l'outil de sa liberté civile.

Etre et paraître devinrent deux choses tout à fait différentes, et de cette distinction sortirent le faste imposant, la ruse trompeuse, et tous les vices qui en sont le cortège.⁶⁷

65. Contrat social, liv. I, chap. 7, p. 362.

66. Contrat social, liv. I, chap. 7, p. 362.

67. Discours sur l'inégalité, p. 174.

De même, que la liberté naturelle doit être limitée par la force, la liberté civile doit avoir elle-aussi une borne, qui est la volonté générale. L'acte par lequel l'homme s'arrache à la dépendance des hommes entre eux constitue en lui-même un acte de liberté, et cet acte ne peut consister que dans la loi. C'est de cette liberté dont il est question dans la formule célèbre qui s'applique à "quiconque refusera d'obéir à la volonté générale": "on le forcera d'être libre".

Il faut bien comprendre que l'état civil crée un état de fait qui établit des rapports dans lesquels "l'impulsion du seul appétit est esclavage"; pendant que la transgression de ces rapports, qui arrachent l'individu à son "soi", le pousse vers l'impératif de la loi. Ici apparaît l'identité de la loi et de la liberté civile: "l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté".

2.5.3 La volonté générale comme abstraction de l'ordre social

Pour que l'énoncé de la volonté générale soit effectivement possible, Rousseau est amené à, pour ainsi dire, polariser les termes. Il oppose volonté générale à volontés particulières, et cette opposition est irréductible. La première n'est pas la somme des deuxièmes car ce qui fait que la volonté est générale est l'intérêt commun. La volonté

68. Contrat social, liv. I, chap. 7, p. 364.

69. Contrat social, liv. I, chap. 8, p. 365.

générale ne se situe pas seulement dans le tout; elle doit être aussi un attribut de l'individu bien intégré. Elle n'est pas un produit de l'opinion, elle doit en faire abstraction. "Ce qui rend l'homme essentiellement méchant est d'avoir beaucoup de besoins et de tenir beaucoup à l'opinion."⁷⁰

Il importe donc pour bien avoir l'énoncé de la volonté générale qu'il n'y ait pas de société partielle dans l'Etat et que chaque citoyen n'opine que d'après lui.⁷¹

Rousseau ne veut pas empêcher systématiquement l'existence des volontés particulières, mais, ce qui revient peut être à la même chose, il nie la portée éthico-politique de ces volontés. Les "associations partielles", dans la mesure où elles sont des alliances d'intérêts entre des volontés particulières, confèrent en quelque sorte une existence "politique" aux volontés particulières, car elles deviennent générales par rapport aux volontés particulières qui les composent. Cette distinction radicale entre ce qu'on pourrait définir comme le domaine public (volonté générale) et le domaine privé (volontés particulières) produit une situation où le premier ne peut être légitime que dans la mesure où il fait abstraction du dernier.

Dans cette distinction apparaît très clairement l'"artificialisme" de la pensée de Rousseau: à la base de la

70. Emile, t. IV, liv. IV, p. 493.

71. Contrat social, liv. II, chap. 3, p. 372.

société doit être le droit pur, sinon elle est voué au "plus horrible état de guerre"⁷². Tout l'"art" du politique consiste dans la création de la loi: dans la mesure où elle contribue à l'ordre social, qui est un "droit sacré"⁷³; la loi se présente comme énoncé de la volonté générale. La volonté générale tient compte, dans son énoncé, non pas de la réalité de fait, mais de la réalité de droit du social: l'individu en tant qu'il possède une existence indépendante et absolue, et en tant que sujet universel de la loi. La communauté de Rousseau est d'abord communauté morale et politique, ou éthique, car l'individu doit constamment surmonter son rapport à autrui pour ne regarder que son intérêt par rapport à l'Etat, intérêt qui lui est dicté par la volonté générale.

Il est indéniable que, comme le souligne Durkheim dans son étude du Contrat social, Rousseau a "un sentiment très vif de la spécificité du règne social" et "le social est pour lui un ordre de fait hétérogène par rapport aux faits individuels"⁷⁴. Par contre, la dépendance des individus entre eux, ainsi que le choc des volontés particulières, qui ont rendu le pacte social nécessaire, ne sont-ils pas ce qui, du même élan, doit être nié par ce pacte. Selon cette logique,

72. Discours sur l'inégalité, p. 176.

73. Contrat social, liv. I, chap. 1, p. 352.

74. Durkheim, E., Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie, p. 137.

l'impulsion de la société se projetant dans le politique par le pacte social ne serait en fait que la nécessité de nier les relations qui ont rapproché les hommes dans le dernier terme de l'état de nature (la société naissante). Il est par conséquent possible de rétorquer à Durkheim que cet "ordre de faits hétérogènes à l'individu", et qui constitue la spécificité du social, se présente plutôt comme un ensemble des phénomènes parallèles au corps politique dont il ne doit idéalement pas affecter la constitution. Il y a en effet, chez Rousseau, contrainte de l'impératif social sur l'individualité, mais cette contrainte ne s'exerce pas de l'extérieur vers l'individu (transcendance), mais consiste plutôt dans l'apparition de la nécessité de la loi à travers un retour de l'individu sur lui-même. Ce retour implique l'abstraction du lien social dans la médiation de la loi. La liberté est alors indépendance par rapport aux hommes et dépendance par rapport à la loi.

2.5.4 Absolutisme, liberté et égalité

Comme Hobbes, Rousseau pense que la souveraineté, du fait même qu'elle est, ne peut être qu'absolue. Ceci, comme le fait remarquer R. Derathé⁷⁵, ne signifie pas qu'elle soit sans limites. La définition même de la volonté générale contient

75. Derathé, R., Jean-Jacques Rousseau et la science..., pp. 332-333.

ses propres limites. Dans le chapitre du Contrat s'intitulant "Des bornes du pouvoir souverain", la souveraineté, dans la mesure où elle constitue l'énoncé de la volonté générale, apparaît comme étant limitée à ce qui est général. La volonté générale ne peut agir que par rapport à l'intérêt commun et "ne doit charger les sujets d'aucune chaîne inutile à la communauté"⁷⁶. Elle doit être générale dans son essence et dans son objet, c'est-à-dire qu'"elle doit partir de tous pour s'appliquer à tous"⁷⁷. Elle ne peut donc agir que par l'acte d'énoncer des lois, acte par lequel le Souverain "ne distingue aucun de ceux qui composent"⁷⁸ le corps de la nation.

Pour "mettre la loi au dessus des hommes", le souverain ne peut que considérer l'homme au sens général. L'homme au sens général, c'est l'individu de l'état de nature indépendant et ayant une existence absolue. Pour que la loi réponde à l'idéal de la liberté civile, comme "obéissance à la loi qu'on s'est prescrite", il faut nécessairement qu'il soit possible pour l'individu de ne se sentir obligé par la loi que dans la mesure où elle oblige tous les autres. L'obligation que la loi instaure devient légitime lorsqu'elle s'impose à tous les individus également. Il n'y a donc pleine réalisation de la liberté civile que dans le cas où la loi se définit comme un

76. Contrat social, liv. II, chap. 6, p. 373.

77. Contrat social, liv. II, chap. 4, p. 373.

78. Contrat social, liv. II, chap. 4, p. 374.

rapport "de l'objet entier sous un point de vue à l'objet entier sous un autre point de vue, sans aucune division du tout"⁷⁹.

Mais cette reconnaissance de l'égalité morale des individus peut servir de base à une loi qui instaure un système de privilèges: l'important c'est qu'elle "ne peut nommer tel ou tel pour y être admis"⁸⁰. Aussitôt que la volonté générale se prononce sur un objet particulier, elle devient elle-même une volonté particulière et perd la force de prescription que lui confère la souveraineté.

Si l'on recherche en quoi consiste précisément le plus grand bien de tous, qui doit être la fin de tout système de législation, on trouvera qu'il se réduit à ces deux objets principaux, la *liberté* et l'*égalité*. La liberté, parce que toute dépendance particulière est autant de force enlevée au corps de l'Etat; l'égalité, par ce que la liberté ne peut subsister sans elle.⁸¹

La liberté civile est la volonté de n'agir qu'en fonction du tout dont l'image se retrouve dans la loi comme force impersonnelle. Lorsque Rousseau parle d'égalité, il n'entend pas par là un nivellement des richesses et des puissances des individus, mais il veut faire en sorte que la puissance soit "au dessous de toute violence" et que la richesse soit

79. Contrat social, liv. II, chap. 6, p. 379.

80. Contrat social, liv. II, chap. 6, p. 379.

81. Contrat social, liv. II, chap. 12, p. 393.

distribuée de façon à ne pas mettre en péril la liberté.⁸²

C'est précisément parce que la force des choses tend toujours à détruire l'égalité, que la force de la législation doit toujours tendre à la maintenir.⁸³

L'égalité ne se limite pas à l'égalité morale des individus en regard de la loi. Elle doit être une des conditions permettant que s'établisse une relation directe entre la volonté de l'individu, comme expression de la volonté générale, et la loi comme expression de cette même volonté. Dans cette optique plus une société voit ses richesses distribuées de façon inégales, plus le risque est grand de voir la dépendance des hommes entre eux prendre le dessus sur la relation de l'individu à la volonté générale.

2.5.5 Emile et le contrat social

C'est à l'intérieur de l'éducation d'Emile que les principes dégagés dans le Contrat traduisent le plus explicitement leur portée dans la doctrine de Rousseau. Le Contrat social n'est pas l'élaboration d'un projet de société utopique. Certes, il est une version idéale de la société de droit, mais il est dans un même souffle la reconnaissance de

82. "...ne souffrez ni des gens opulents ni des gueux. Ces deux états, naturellement inséparables, sont également funestes au bien commun; de l'un sortent les fauteurs de la tyrannie et de l'autre les tyrans; c'est toujours entre eux que se fait le trafic de la liberté publique". Contrat social, liv. II, chap. 11, p. 392.

83. Contrat social, liv. II, chap. 11, p. 392.

l'impossibilité pratique de sa réalisation intégrale. Emile, au livre V, est revenu d'un voyage où il a observé "quelques uns des grands Etat d'Europe". Il les a observé après avoir assimilé les principes du droit politique et, jugeant "ce qui est" à partir de la connaissance de "ce qui doit être", il conclut que partout il "n'a vu régner" sous le nom de loi "que l'intérêt particulier et les passions des hommes"⁸⁴.

Le droit politique concorde parfaitement avec la conscience d'un individu élevé selon les principes de la nature. Cette conscience reconnaît que "les lois éternelles de la nature et de l'ordre existent", et cela indépendamment du droit positif.

La liberté n'est dans aucune forme de gouvernement, elle est dans le coeur de l'homme libre, il la porte partout avec lui. L'homme vil porte partout la servitude. L'un serait esclave à Genève, et l'autre libre à Paris.⁸⁵

Par contre, on ne devient "homme de bien", c'est-à-dire assujetti aux principes immuables de la nature, que dans et par la société. Sans société, "il n'y aurait ni bonté dans nos coeurs ni moralité dans nos actions, et nous n'aurions jamais goûté le plus délicieux sentiments de l'âme, qui est l'amour de la vertu"⁸⁶. La société, si éloignée soit-elle des

84. Emile, t. IV, liv. V, p. 857.

85. Emile, t. IV, liv. V, p. 857.

86. Contrat social (première version), liv. I, chap. 2, p. 283.

principes du contrat social, ne saurait excuser entièrement l'homme d'être corrompu. Et comme le dit si bien P. Burgelin dans une note sur l'Emile, "le faux contrat social suppose le vrai dont il est la caricature"⁸⁷.

La société est une caricature de l'ordre idéal qui conviendrait à l'individu élevé selon les principes de la nature. Emile fait partie de cette race. Du seul fait qu'il fait partie d'une société, il subit toujours la tentation de se projeter "hors de soi" par la multiplication de ses désirs. La vertu est l'issue d'un "combat" inégal car elle "n'appartient qu'à un être faible par sa nature et fort par sa volonté"⁸⁸. Rousseau oppose la vertu à la bonté. L'homme de l'état de nature n'a pas de mérite à être bon puisqu'il n'a pas de passions à vaincre, il n'a que des besoins et n'est libre que dans la mesure où il suit les penchants de sa nature, qui le portent naturellement à "céder à la nécessité"⁸⁹.

L'"homme de l'homme" doit, en quelque sorte, comprendre que la loi de la nature existe et c'est à cette loi qu'il doit s'assujettir pour être libre. Le Contrat social apparaît alors comme l'instrument d'enracinement de l'homme de la nature, déraciné, dans l'état civil. Comme l'affirme V. Delbos, "le

87. Emile t. IV, (note 3 de la page 858), p. 1699.

88. Emile, t. IV, liv. V, p. 817.

89. Emile, t. IV, p. 856.

Contrat social avait pour but d'expliquer, avec l'origine de la société, les conditions auxquelles doit satisfaire l'établissement de la loi pour réaliser socialement la liberté"⁹⁰.

2.6 Conclusion sur Rousseau: l'individu "totalisant"

Récapitulons. J'ai d'abord examiné comment, dans le Discours sur l'inégalité, Rousseau situe la source du mal et de la corruption sociale dans la dépendance des hommes entre eux, en d'autres termes dans le lien social, dans la mesure où il institue une dépendance de fait entre les hommes. Cette dépendance établie le règne de l'autre sur l'autonomie du soi. L'indétermination (la "perfectibilité) de l'homme de la nature, à la base de l'autonomie de l'individu, est éclipsée au profit d'une contrainte sociale, qui n'est pas normative en elle-même. Il est même possible d'affirmer que cette contrainte sociale est productrice de vices et de passions qui vont à l'encontre de l'impératif de conservation de la totalité.

Dans ma lecture du Contrat social, je me suis attardé à démontrer la symétrie entre la nature et la loi. Comme la nature, la loi n'entretient de relation directe qu'avec

90. Delbos, V., "Rousseau et Kant", Revue de Métaphysique et de Morale, 1912, p. 435.

l'individu, dans la mesure où il se donne comme individu de droit. La loi se présente donc comme obéissance de soi à soi en vertu d'un processus du contrat qui fait que l'individu, en s'unissant à tous, "n'obéisse pourtant qu'à lui-même".⁹¹

Le Discours décrit une situation pour le moins paradoxale. La "société naissante" se fonde sur les passions qui, laissées à elle-mêmes, ne feront que la vouer à s'auto-détruire. L'unique chemin pour parvenir aux conditions de légitimité et de conservation du tout passe par la référence à l'individu pré-politique.

Emile, pour sa part, peut être lu comme définissant les conditions de l'éducation propres à former un individu qui pourra accéder au domaine de la liberté en écoutant la voie de la nature; voie qui, par la conscience, lui commande d'agir selon les principes du contrat social. La liberté est donc de répondre à la voie de la nature (nécessité) par la "vertu" qui est transgression de la condition sociale de l'individu.

Comme l'affirme Rousseau au livre V de l'Emile, l'individu qui n'a pas à faire d'effort pour répondre à l'appel de sa conscience, n'est pas vertueux, il n'est que bon. Une société où le contrat est pleinement réalisé dans les faits ne constitue alors qu'une sorte de retour à l'état de nature, car il y a accord complet entre la volonté générale

91. Contrat social, liv. I, chap. VI, p. 360.

et la volonté d'autonomie de l'individu, comme dans l'état de nature il y a correspondance entre la nature et l'indépendance de l'individu.

S'il n'y avait point d'intérêts différents, à peine sentirait-on l'intérêt commun qui ne trouverait jamais d'obstacle: tout irait de lui-même, et la politique cesserait d'être un art."

L'indépendance subsiste dans l'état civil et c'est d'elle que naissent les volontés particulières. Ces volontés ne bénéficient que d'une reconnaissance de fait, et il faut faire en sorte qu'elles ne soient jamais au nombre des principes de l'acte politique suprême, qui est l'énoncé de la loi.

L'ensemble des règles fondamentales du contrat social ne peut prendre corps, dans son maximum de pureté, que dans l'individu solitaire et absolu, transposé dans l'état social. Cela est déjà clair dans la "mauvaise foi" à la source du contrat. L'individu contracte avec la totalité en voie d'institution, et pourtant il ne contracte qu'avec lui-même. Cette totalité et lui même sont comme les deux côtés de la même médaille. L'individu qui contracte évite de regarder l'autre pour se regarder lui-même comme le point de départ et la fin du politique.

Le moment du contrat fait surgir la nécessité de la loi, et ce par la reconnaissance tacite de l'insuffisance de la

92. Contrat social, liv. II, chap. 3, p. 371 (note).

force et de la violence pour fonder la légitimité". Cette primauté du droit, qui est le sol même sur lequel repose toute la théorie politique de Rousseau, passe par la prédominance du tout social.

L'ambiguïté qui pèse sur la question de savoir si Rousseau est le champion du collectivisme ou de l'individualisme est irréductible. Elle tient à l'équivoque entre; d'une part la nature de la totalité du contrat, qui est une totalité "extra-historique"; et d'autre part le fait que la conscience de cette totalité idéale ne peut jamais être construite rationnellement que par le spectacle de la totalité réelle.

L'individu occupe donc toujours une position de droit extérieure par rapport aux sociétés historiques. C'est comme si on avait l'une en face de l'autre deux totalités irréductibles: l'individu, dépositaire ultime de la totalité "extra-historique", et la société, totalité historique, mélange de droit et de force.

L'individu libre peut être le seul à ressentir la volonté générale, et cette volonté n'a pas moins d'existence pour cela. Il est aussi possible qu'il soit le seul à agir selon l'impératif du tout, et ce tout n'en a pas moins de réalité.

93. Cf Contrat social, liv. I, chap. 3, p. 354, "Du droit du plus fort". J'y reviendrai au chapitre suivant.

Cette totalité a une existence de droit, et la liberté se fonde sur cette position de l'individu face à la société.

*
* * *

L'individu, en vertu de son indépendance absolue, est le creuset de la liberté et son devoir est d'incarner la densité de cette même liberté. Il est le dépositaire du droit; et le droit est la forme sociale de la liberté. "La loi qu'on s'est prescrite est liberté" ne signifie pas que l'individu est libre de se donner n'importe quelle loi. Elle signifie ultimement que l'individu "qui raisonne dans le silence des passions"⁹⁴ devient libre de par le simple fait qu'il se met à l'écoute de la volonté générale et de la nécessité qu'elle porte en elle.

Cette nécessité de l'ordre social se révèle dans l'instance de la conscience individuelle. La conscience de l'individu est médiatrice de la catégorie éthique qu'est la totalité politique. Elle est l'instance qui, raisonnant dans le "silence des passions", se fait le support de la conservation de la société à travers la saisie de la nécessité de la loi, en tant qu'elle est synthèse de la liberté et de l'égalité.

94. Contrat social (première version), liv. I, chap. 2. Rousseau cite une phrase tirée de l'article "Droit naturel" publié dans l'Encyclopédie, et écrit par Diderot, par. IX.

"Non, Messieurs, ne laissons pas faire. Quelque touchant que soit un intérêt si tendre, prions l'autorité de rester dans ses limites. Qu'elle se borne à être juste; nous nous chargeons d'être heureux."

B. Constant

CHAPITRE 3

MONTESQUIEU: L'INDIVIDU "DANS" LA TOTALITE

3.1 Introduction

Au livre V de l'Emile, Rousseau situe lui-même la portée de ses recherches par rapport à celles de Montesquieu. Son jugement est catégorique. L'auteur de l'Esprit des lois eut été "le seul moderne en état de créer cette grande et inutile science"¹ qu'est le droit politique, mais son erreur a été de traiter du droit positif sans avoir au préalable tenté de dégager les principes de ce droit politique.

Avant d'observer, il faut se faire des règles pour ses observations; il faut se faire une échelle pour y rapporter les mesures qu'on prend. Nos principes de droit politique sont cette échelle. Nos mesures sont les lois politiques de chaque pays.²

Si l'on veut porter un jugement sain sur les différents gouvernements, il est impératif de "réunir" les réflexions qui visent à "savoir ce qui doit être" et les recherches qui ont pour but de déterminer "ce qui est". Et, pour Rousseau, ces recherches sont par nature complètement indépendantes, et à la limite incompatibles.

1. Emile, t. VI, liv. V, p. 836.

2. Emile, t. IV, liv. V, p. 837.

Il est indubitable que les recherches de Montesquieu portent sur ce qui est, ou a été, en un mot sur ce qui est accessible en tant que donné à travers l'histoire des sociétés. Ce donné historique se présente sous la forme du droit positif, ce qui constitue à proprement parler l'objet de l'oeuvre du philosophe de la Brède. Par contre, ce constat ne m'autorise pas à conclure, avec Rousseau, que Montesquieu n'aurait, pour cette raison, aucune échelle qui lui serve à mesurer la justice.

Il faut bien préciser avant toute chose que l'idée de ce "qui doit être", la question de la "normativité", ne se pose pas, chez Montesquieu, de la même façon que chez Rousseau. Tout réside dans la nouvelle méthode définie par le travail de l'Esprit des lois. Qu'il suffise pour l'instant de dire que les présupposés à la source de cette méthode indiquent une façon originale de confronter la normativité et les lois positives. Résumons-là ainsi pour l'instant: les lois positives définissent les limites de la liberté, qui ne peut être que relative, et sont, dans un même souffle l'expression concrète de cette liberté. Laissons pour le moment cette question en suspens. J'y reviendrai.

3.2 De la "lettre" à l'"esprit" des lois

Examinons tout d'abord le rapport du titre De l'esprit des lois avec la visée de l'oeuvre elle-même. L'objet de Montesquieu, c'est d'affirmer l'importance de l'esprit des lois positives au-delà de leur lettre qui est la forme dans laquelle elles s'affichent comme un donné. Le législateur doit savoir, pour ainsi dire, lire entre les lignes et apercevoir ce qui occupe l'autre face des lois, et, comme en filigrane, ce qui peut se révéler à travers la positivité des lois.

Il n'est pas facile, étant donné la pléthore de significations attribuées au terme *esprit*, d'en dégager une ou plusieurs qui s'appliqueraient plus spécifiquement à son utilisation dans l'expression "esprit des lois". C'est bien plutôt le pullulement même des significations qui pourra nous révéler ce qu'indique le titre en question.

On peut entendre "esprit" comme un principe de vie, une âme, en l'occurrence le principe qui donne vie aux lois telles qu'elles se donnent. Une autre signification possible, qui pourrait indiquer un certain matérialisme chez Montesquieu, conçoit l'"esprit" comme une émanation des corps, produit d'une distillation, une émanation qui se révèle comme le principe même de la vie des corps. Le terme peut également vouloir dire le principe pensant. Ou encore tout simplement le caractère, c'est-à-dire ce qui caractérise. Il est aussi possible de l'entendre dans le sens d'une attitude qui

détermine et oriente l'action. "L'Esprit des lois c'est à la fois l'essence, la signification et la justification de la nature des choses et la raison qui les analyse."³

Enfin: le *sens profond* d'un texte. C'est cette dernière définition qui me semble la plus caractéristique de la démarche de Montesquieu dans son ensemble. Qu'il me soit permis ici d'user d'une analogie qui ne sera pas sans évoquer le dessein de l'oeuvre de Montesquieu. L'auteur de l'Esprit des lois regarde toutes les sociétés comme étant autant de livres dont l'expression première se manifeste dans le livre des lois lui-même, tel qu'il se *donne* à lire; tel qu'il apparaît dans sa variété et sa diversité; en un mot: dans le droit positif. Ce simple constat ne va pas plus loin que la "lettre" du livre en question. Ce livre est constitué du corps des lois positives données à une époque spécifique dans une société particulière.

Bref, tout se passe, jusqu'ici, comme si la "lettre" d'une société s'exprimait spontanément dans ses lois positives. Mais Montesquieu est, comme tout bon lecteur, un lecteur exigeant; il désire avoir accès à l'esprit du texte, à sa logique propre, à sa rationalité interne, aux déterminations qui ont animé et motivé l'écriture du texte. En un mot, il doit dépasser la "lettre" du texte.

3. Vernière, P., Montesquieu et l'Esprit des lois ou la raison impure, p. 57.

L'"esprit des lois", dans cette optique, est l'expression qui traduit une volonté de parvenir à une connaissance de ce qui donne vie aux lois, de ce qui constitue le principe immanent des lois positives. Autrement dit, il s'agit de déterminer ce qui relève de la liberté et ce qui relève de la causalité dans l'écriture des lois positives. L'auteur du livre des lois est, pour Montesquieu, la "société" elle-même. Le législateur doit être sensible à la société dans ses déterminations concrètes, car la loi qu'il promulgue n'est pas un acte de puissance, mais au contraire, elle doit découler d'une geste de la connaissance positive. Parlant des bêtes, Montesquieu affirme:

Elles ont des lois naturelles, parce qu'elles sont unies par le sentiment; elles n'ont point de lois positives, parce qu'elles ne sont point unies par la connaissance.⁴

La connaissance de cet esprit est animée par une visée qui, sous la "lettre" des lois (les lois-commandements), indique une zone de détermination immanente sous l'espèce des lois-causales, ou lois-rapports (esprit), dont l'expression positive est le signe d'une normativité et dont l'ensemble formerait ce que Montesquieu désigne par l'"esprit des lois". Donc, à condition, bien sûr, de préciser une fois de plus la double définition du mot "loi", il est légitime de parler des "lois des lois". L'"esprit des lois, c'est l'ensemble des

4. Esprit des loi, liv. I, chap. 1, p. 234.

liens qu'entretiennent les loi-rapports avec les lois positives.

Parler de l'"esprit" des lois, c'est déjà affirmer une certaine volonté de transgresser l'immédiateté des lois positives; c'est déjà désigner une zone au-delà de la "lettre".

3.3 L'"être-en-société"

Roger Caillois parle, à propos de Montesquieu, de "révolution sociologique".

"Pour donner à l'Esprit des lois sa pleine signification, il fallait avoir écrit d'abord les Lettres persanes, c'est-à-dire avoir accompli pour soi-même la révolution sociologique, et avoir mis les autres en condition de l'accomplir à leur tour."⁵

Cette idée est intéressante à regarder à la lumière du concept d'"aperception sociologique" tel qu'utilisé par Louis Dumont⁶. Pour ce dernier, ce terme est le point de départ de toute sociologie comparative, car elle est le seul point commun qui existe entre des sociétés fondées sur la hiérarchie et les sociétés individualistes modernes. Elle est donc, si on peut s'exprimer ainsi, une propriété universelle du social

5. Caillois, R., Préface aux Oeuvres complètes de Montesquieu, t. I, p. XIII.

6. Dumont, L., Homo hiérarchicus, 1967, p. 17 et suiv. Sur la question de l'"aperception sociologique", Dumont s'inspire de l'enseignement de Marcel Mauss.

comme tel.

Cette idée exprime, selon moi, l'essentiel de la conception du lien social chez Montesquieu. Elle semble indiquer la positivité, ou encore l'immédiateté du lien social tel que notre auteur la postule, dès 1721, dans les Lettres persanes,

Je n'ai jamais ouï parler de droit public qu'on n'ait commencé par rechercher soigneusement quelle est l'origine des Sociétés, ce qui me paroît ridicule. Si les hommes n'en formaient point, s'ils se quittoient et se fuyoient les uns les autres, il faudroit en demander la raison et chercher pourquoi ils se tiennent séparés. Mais ils naissent tous liés les uns aux autres; un fils est né auprès de son père, et il s'y tient: *voilà la société et la cause de la société.*'

L'"aperception sociologique" est, selon la formule de Dumont: "la présence du social dans l'esprit de chaque homme"⁸. La société est formée d'êtres sociaux, plus ou moins autonomes, mais qui pris individuellement contiennent le social. Au contraire de Rousseau, qui voyait dans le lien social positif le lieu où les rapports entre les individus concrets se définissent comme violence faite à l'individu de droit, Montesquieu prend ce lien social comme point de départ de ses recherches. Cela ne veut pas dire qu'il rejette l'individualité, mais tout simplement que sa liberté ne peut être que relative. En un mot, la nature sociale de l'homme lui

7. Lettres persanes, t. I, lettre XCIV, p. 269. Souligné par moi.

8. Dumont, L., Homo hierarchicus, p. 19.

confère les limites et la définition même de sa liberté. On a donc la situation suivante: le lien social étant immédiat, la liberté de l'individu est pour sa part médiatisée et relative; elle s'incarne dans les lois et les institutions positives.

L'expression "être-en-société" me semble synthétiser l'essentiel de la conception du lien social chez Montesquieu. Elle évoque son immédiateté et sa positivité. Tout tient au rapport au tout. L'"être-en-société", comme en fait foi l'expression, n'est pas compatible avec la conception d'un individu "en face" de la société, c'est-à-dire, dont il serait possible de déduire une existence en dehors de celle-ci.

La pensée n'est pas, comme chez Rousseau, fondée sur le postulat de l'indépendance originelle de l'homme, mais sur le couple individu-société comme unité. La démonstration théorique de cette forme du lien social appartient, en quelque sorte, à la philosophie⁹. Quant à la question qui nous occupe, une telle conception n'est pas ce qu'il s'agit de démontrer. Il s'agit seulement de la prendre comme point de départ de la méthode de Montesquieu, comme un présupposé, ou encore un postulat; pour ensuite en retracer les différentes manifestations dans l'exposé de sa pensée.

9. Cette démonstration sera plus tard au coeur de la pensée de Hegel. On sait, par ailleurs, l'influence décisive de Montesquieu sur la philosophie du droit de Hegel (voir en particulier le par. 3 des Principes de la philosophie du droit).

3.4 "Une révolution dans la méthode"

"Une révolution dans la méthode": ce titre est emprunté au chapitre premier de l'étude que Louis Althusser a consacré à Montesquieu.¹⁰ En quoi, par sa méthode, l'auteur de l'Esprit des lois inaugure-t-il une "révolution"?

Lisons tout d'abord Montesquieu définissant l'objet de l'Esprit des lois:

...cet ouvrage a pour objet les lois, les coutumes et les divers usages de tous les peuples de la terre. On peut dire que le sujet en est immense, puisqu'il embrasse toutes les institutions *qui sont reçues* parmi les hommes...¹¹

Il ne fait pas de doute que la "révolution" qu'opère Montesquieu porte sur l'idée de loi. Comme le fait ressortir Althusser, la loi possédait, avant Montesquieu, une seule structure, à savoir la "même structure que l'action humaine consciente": la loi était "commandement"¹². Cela revient à dire que l'on postulait une espèce de transcendance intrinsèque à la notion de loi: elle exprimait un ordre idéal, une autorité immédiate.

La mutation qu'opère Montesquieu se situe donc, comme nous venons de le mentionner, dans le concept de loi. "Les lois, dans la signification la plus étendue, sont les rapports

10. Althusser, L., Montesquieu: la politique et l'histoire, 1959.

11. Défense de l'Esprit des lois, t. II, "seconde partie", p. 1137. C'est moi qui souligne.

12. Althusser, L., Montesquieu..., p. 23.

nécessaires qui dérivent de la nature des choses"¹³, voilà la formule qui démarre l'ouvrage. La loi n'est plus seulement un commandement rattaché à une autorité quelconque. Elle devient "un rapport immanent aux phénomènes"¹⁴, ce qui signifie qu'elle ne se découvre pas à partir de l'intuition des essences, mais par l'induction, l'observation. Elle sera d'abord hypothèse et ne deviendra loi que lorsque sa vérification empirique aura confirmé ses effets; autrement dit, lorsque les rapports qui en sont le signe seront suffisamment établis dans leur constance par l'expérimentation, ou encore par l'observation.

J'ai d'abord examiné les hommes, et j'ai cru que, dans cette infinie diversité de lois et de mœurs, ils n'étaient pas uniquement conduits par leurs fantaisies.

J'ai posé les principes et j'ai vu les cas particuliers s'y plier comme d'eux-mêmes; les histoires de toutes les nations n'en être que les suites; et chaque loi particulière liée avec une autre loi, ou dépendre d'une autre plus générale.¹⁵

Toutefois, même si Montesquieu continue de distinguer, chez les "êtres particuliers intelligents", entre "des lois qu'ils ont faites" et des lois "qu'ils n'ont point faites", il continuera toujours de déchiffrer, dans le premier type de lois -les lois positives- la possibilité de dégager des impératifs, exprimés par l'intelligence de leur insertion dans

13. Esprit des lois, liv. I, chap. 1, p. 252.

14. Althusser, Montesquieu..., p. 26.

15. Esprit de lois, Préface, p. 229.

une totalité concrète. Les "lois qu'ils n'ont point faites", c'est-à-dire celles qu'il s'agit de découvrir à travers des rapports "constamment établis"¹⁶ (les loi-rapports) expriment à leur tour l'intelligence de la relativité et de la diversité.

La démarche méthodologique de Montesquieu est exposée dès le premier livre de l'Esprit des lois, où l'auteur, dans des formules parfois sibyllines, met en place ce que nous appellerons, après S. Goyard-Fabre, le principe de "l'universelle légalité"¹⁷.

...tous les êtres ont leurs lois; la Divinité a ses lois; le monde matériel a ses lois; les intelligences supérieures à l'homme ont leurs lois; les bêtes ont leurs lois; l'homme a ses lois.

Ceux qui ont dit que qu'une fatalité aveugle a produit tous les effets que nous voyons dans le monde, ont dit une grande absurdité...¹⁸

Les lois politiques et civiles particulières à chaque nation n'ont pas leur origine dans "un pur acte de puissance"¹⁹. Au contraire, elles ont leur origine dans la

16. Esprit des lois, liv. I, chap., p. 233.

17. Cf. Goyard-Fabre, S., La philosophie du droit de Montesquieu, pp. 72-76; et "La signification politique de l'universelle légalité", dans Analyses et réflexions sur Montesquieu, p. 36.

18. Esprit des lois, liv. I, chap. 1, p. 232.

19. Esprit des lois, liv. XIX, chap. 14, p. 565.

"raison humaine, en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre", et ne doivent être que "les cas particuliers où s'applique cette raison humaine"²⁰. Entreprendre de montrer l'"esprit des lois"; c'est donc partir à la recherche de cette "raison humaine" à travers ses manifestations concrètes. L'"universelle légalité" est, en quelque sorte, une hypothèse nécessaire: elle est nécessaire si l'on se propose, comme Montesquieu, de découvrir l'uniformité dans la diversité et la constance dans le changement²¹.

Le but est de passer de l'apparente incohérence du monde humain à son intelligibilité profonde²². Cette incohérence apparente s'ajoute au fait que,

L'homme, comme être physique, est, ainsi que les autres corps, gouverné par des lois invariables. Comme être intelligent, il viole sans cesse les lois que Dieu a établies, et change celles qu'il établit lui-même.²³

L'homme est un être borné, et ce en vertu même de son intelligence. Il est "sujet à l'erreur", et il est de sa nature qu'il agisse par lui-même. Même si cette dernière caractéristique définit la liberté, tout l'effort de Montesquieu consistera à montrer qu'elle ne peut s'exercer que dans le cadre défini par les lois positives et la

20. Esprit des lois, liv. I, chap. 3, p. 237.

21. Esprit des lois, liv. I, chap. 1, p. 233.

22. Aron, R., Les étapes de la pensée sociologique, pp. 27-28.

23. Esprit des lois, liv. I, chap. 1, p. 234.

connaissances des rapports à travers lesquels s'exprime une certaine rationalité.

Bref, l'idée-force de Montesquieu, en ce qui concerne la question qui nous intéresse, sera celle qui cerne la notion de liberté. Au lieu de partir, comme Rousseau, d'une idée absolue de la liberté, liée à la volonté, l'auteur de l'Esprit des lois adopte une définition de la liberté plus large et moins restrictive. "La liberté pure est plutôt un état philosophique qu'un état civil".²⁴ Et dans le célèbre livre XI de l'Esprit des lois, il distinguera entre indépendance et liberté. L'indépendance consiste à "faire ce que l'on veut"; elle n'est pas la liberté politique. Celle-ci est plutôt "le droit de faire ce que les lois permettent".²⁵ Cette conception de la liberté nous révèle l'articulation particulière du lien social chez Montesquieu.

La liberté est le droit de faire tout ce que les lois permettent; et si un citoyen pouvait faire ce qu'elles défendent, il n'aurait plus de liberté, parce que les autres auraient tout de même ce pouvoir.²⁶

Cette formule de Montesquieu, comme beaucoup d'autres d'ailleurs, deviendra plus intelligible lorsqu'elle sera

24. Mes Pensées, t. I, pensée 1797, p. 1430. Voir aussi la pensée 2063, p. 1537: "Quand on dit qu'il n'y a point de qualité absolue, cela ne veut pas dire qu'il n'y en a point, mais qu'il n'y en a point pour nous, et que notre esprit ne peut pas les déterminer."

25. Esprit des lois, liv. XI, chap. 3, p. 395.

26. Esprit des lois, liv. XI, chap. 3, p. 395..

confrontée à quelques idées maîtresses que je vais tenter de dégager.

Donc, dans un premier temps, j'analyserai le couple nature-principe, et les implications des livres II et III. Je serai alors à même d'affirmer et de démontrer l'importance de la totalité concrète. Montesquieu ne se contente pas de décrire des types de gouvernement, comme dans la pensée politique traditionnelle. La notion de "principe", ayant sa source vitale dans les moeurs d'une nation, et celle de "nature", exprimant la structure particulière d'un gouvernement, forment, selon R. Aron, la "contribution décisive" de Montesquieu à la sociologie, et qui consiste à

reprendre le problème dans sa généralité et de combiner l'analyse des régimes avec celle des organisations sociales, de telle manière que chacun des gouvernements apparaisse en même temps comme une certaine société."

Dans un deuxième temps, les livres XI, XII et XIX feront l'objet d'une lecture visant à rendre compte de la nature "relationnelle", ou relative, de la liberté telle que l'entend Montesquieu. Au risque de faire apparaître la chose comme étant plus simple qu'elle ne l'est en réalité, établissons dès maintenant que les livres XI et XII décrivent les conditions politiques de la liberté, tandis que le livre XIX, à travers

27. Aron. R., Les étapes..., pp. 33-34.

la notion d'"esprit général d'une nation"²⁸, en affirme les conditions sociologiques.

3.5 Nature et principe: affirmation de la totalité concrète

Comme nous venons de le voir, la méthode de Montesquieu adopte comme point de départ les faits, le donné, et non pas l'intuition de l'essence, et veut ainsi dégager les lois du politique. Pour ce faire, il doit supposer que dans les faits eux-mêmes réside une nécessité immanente, une rationalité.

Il y a donc une raison primitive et les lois sont les rapports qui existent entre elle et les différents êtres, et les rapports de ces différents êtres entre eux."²⁹

C'est à partir de cette affirmation que S. Goyard-Fabre s'autorise à parler de la "profession de foi rationaliste" de Montesquieu. "L'ordre du monde est sa nécessité interne et son intelligibilité est relationnelle."³⁰

Une question se pose alors: en vertu de quel critère se mesure cette rationalité des faits historique, étant entendu que leur rationalité relève d'une nécessité immanente? Ce critère sera la totalité, une totalité conçue comme

28. Aron, R., Les étapes..., p. 46: "ce qui est l'aboutissement véritable de la sociologie de Montesquieu: le concept de l'esprit général d'une nation".

29. Esprit des lois, liv. I, chap. 2, p. 232.

30. Goyard-Fabre, S., La philosophie du droit de Montesquieu, p. 82.

déploiement dynamique, voir même dialectique, du couple que forment la nature et le principe pour chacun des types de gouvernement décrits dans les livre II et III de l'Esprit des lois.

Selon Durkheim, la notion de "type", une des "notions-clefs indispensables à la constitution" de la science sociale, a été établie par Montesquieu. En mettant la diversité au centre de sa réflexion, le philosophe de la Brède a su inaugurer une première forme de "sociologie comparée".

Il montre en effet que non seulement la constitution du pouvoir souverain, mais aussi la vie sociale toute entière diffèrent selon les sociétés, et que pourtant ces formes différentes sont telles qu'on peut les rapprocher."

3.5.1 "Structure" et "ressort" des types de gouvernements

"Il y a trois espèces de gouvernement": ainsi s'ouvre le deuxième livre de l'Esprit des lois. Dans ce livre, Montesquieu définit ce qu'il entend par la "nature" des gouvernements". Pour la découvrir, "il suffit de l'idée qu'en ont les hommes les moins instruits"³¹. Dans son classement des types de gouvernements, au critère traditionnel du nombre des gouvernants, Montesquieu ajoute les "lois fondamentales" pour chacun des types de gouvernement. Dans un gouvernement républicain de type démocratique, "les lois qui établissent

31. Durkheim, E., Montesquieu et Rousseau..., p. 110.

32. Esprit des lois, liv. II, chap. 1, p. 239.

le droit de suffrage sont fondamentales"³³; ainsi que l'égalité. Tandis que ce qui définit la monarchie c'est l'existence de pouvoirs intermédiaires et d'un dépôt des lois indépendant de la volonté particulière du monarque. Quant au gouvernement despotique, il se caractérise, pour une part, a *contrario* de l'Etat monarchique, il en est la forme pervertie: "dans les Etats despotiques, où il n'y point de lois fondamentales, il n'y pas non plus de dépôt de lois"³⁴. Par contre, "l'établissement d'un vizir est, dans cet Etat, une loi fondamentale"³⁵. Bref, la nature du gouvernement est "ce qui le fait être tel", c'est-à-dire qu'elle en est, en quelque sorte, le critère de définition stucturelle.

Il y a cette différence entre la nature du gouvernement et son principe, que sa nature est ce qui le fait être tel, et son principe ce qui le fait agir. L'une est sa structure particulière, et l'autre les passions humaines qui le font mouvoir."

Le principe, pour sa part, est le "ressort" du gouvernement. La démocratie commande "naturellement" la vertu comme principe, vertu étant entendue comme "vertu politique", à savoir le renoncement à soi et le dévouement à la chose publique qu'exige le maintien de la démocratie. Dans l'aristocratie, le peuple est contenu par les lois car il est

33. Esprit des lois, liv. II, chap. 2, p. 240.

34. Esprit des lois, liv. II, chap. 4, p. 249.

35. Esprit des lois, liv. II, chap. 5, p. 249.

36. Esprit des lois, liv. III, chap. 1, p. 250.

dans la même position que le sujet par rapport au roi. En revanche, les nobles, qui sont ceux-là même qui font les lois dans les aristocraties, doivent être contenus par la "modération". Cette modération doit se fonder sur la vertu. Le gouvernement despotique, quant à lui, se maintient grâce à la crainte.

Le cas de la monarchie est particulièrement révélateur de l'originalité de la vision de Montesquieu. Je m'y attarderai plus longuement. Notre auteur s'attache tout d'abord à démontrer que la "vertu politique" n'est pas le principe de la monarchie. "Certainement elle n'en est pas exclue; mais elle n'en est pas le ressort."³⁷ Il y a cette idée chez Montesquieu que les passions qui forment les différents principes existent en général dans tous les types de gouvernements, et que c'est la prééminence d'une passion particulière qui en fait le ressort du gouvernement. C'est ce qui ressort nettement dans l'"avertissement":

...l'honneur est dans la république, quoique la vertu politique en soit le ressort; la vertu politique est dans la monarchie, quoique l'honneur en soit le ressort."³⁸

Il faut toujours qu'à une certaine nature, indiquée par

37. Esprit des lois, liv. III, chap. 5, p. 256. cf aussi l'Avertissement, p. 227: "Il faut faire attention qu'il y a une très grande différence entre dire qu'une certaine qualité, modification de l'âme, ou vertu, n'est pas le ressort qui fait agir un gouvernement, et dire qu'elle n'est point dans ce gouvernement."

38. Esprit des lois, Avertissement, p. 228.

un certain nombre de lois fondamentales, se superpose un principe propre qui la complète dans la vie concrète des hommes, autrement dit dans la vie sociale.

L'importance que Montesquieu assigne au principe désigne une sphère d'influence des conduites concrètes des hommes et, par conséquent postule le caractère déterminant des "moeurs" et des "manières". La notion d'"esprit général d'une nation", que j'analyserai plus loin, sera l'aboutissement de cette intuition de départ.

3.5.2 L'honneur ou la vérité relative du principe

L'importance et la prééminence de la catégorie de totalité n'apparaît nulle part avec plus d'acuité que dans le chapitre 7 du livre III, où il est toujours question de l'honneur comme principe des monarchies:

Il est vrai que, philosophiquement parlant, c'est un honneur faux qui conduit toutes les parties de l'Etat; mais cet honneur faux est aussi utile au public, que le vrai le serait aux particuliers qui pourraient l'avoir."

Ce texte est d'une importance capitale, car il traduit le rejet de l'absolu en désignant la zone dans laquelle le principe peut prétendre à une vérité relative. La vérité de l'honneur ne semble donc pas tenir à la vérité comme telle. Dans l'ordre des choses sociales, il n'y a pas de vertu que

39. Esprit des lois, liv. III, chap. 7, p. 257.

l'on puisse juger vraie si il n'est pas tenu compte de la totalité dans laquelle elle s'insère.

D'un point de vue absolu, métaphysique et moral, l'honneur est un sentiment irrationnel et faux. Si ce n'était de son insertion dans l'ordre monarchique des choses sociales, qui lui confère une vérité par rapport au principe de conservation de la totalité, l'honneur ne posséderait pas de rationalité. L'honneur possède donc une vérité relative. Mais dire qu'il est "philosophiquement" faux, c'est désigner un ordre autonome des choses sociales, situé à côté d'un autre ordre; celui de l'absolu, ordre qui appartient à la philosophie, à la moral et à la religion⁴⁰. Il ne nie ni l'existence ni l'importance de cet ordre de l'absolu, mais il l'exclue de son champ d'étude, et affirme ainsi l'autonomie de son objet. C'est en quelque sorte une sécularisation de l'ordre politique et social. Le cas de l'honneur dans l'Esprit des lois illustre un tel souci de rendre les choses politiques autonomes par rapport aux choses morales.

L'honneur, qui est "le préjugé de chaque personne et de chaque condition", procède, selon Althusser, sur le mode de la "ruse de la raison"⁴¹. La nature du gouvernement monarchique est de supposer toute une série d'ordres, de

40. Sur la vision sociale de la religion chez Montesquieu, voir Groethuysen, B., Philosophie de la révolution française, pp. 48 et suiv.

41. Althusser, L., Montesquieu..., p. 70.

rangs; en un mot, ce que j'ai appelé plus haut des "ordres intermédiaires". "La nature de l'honneur est de demander des préférences et des distinctions; il y est donc, par la chose même placé dans ce gouvernement."⁴² Donc, l'honneur sert de lien dans une certaine structure sociale, sans laquelle il n'aurait pas d'efficace.

L'honneur fait mouvoir toutes les parties du corps politique; il les lie par son action même; et il se trouve que chacun va au bien commun, croyant aller à ses intérêts particuliers.⁴³

Ce qu'il convient de retenir de cette formule, pour le propos qui m'occupe, c'est l'affirmation de la catégorie de la totalité dans l'ordre des choses sociales et politiques. Et pour bien comprendre la portée considérable de cette affirmation, notons, avec G. Planty-Bonjour, que pour Montesquieu, "le devenir social est une odyssée, car l'histoire réelle contient le bien et le mal. Il a même perçu que le mal lui-même concourt à la production du bien"⁴⁴.

3.6 La nature relationnelle de la liberté politique

Le célèbre livre XI, notamment le chapitre 6 où Montesquieu décrit le principe de la séparation des pouvoirs

42. Esprit des lois, liv. III, chap. 7. p. 257.

43. Esprit des lois, liv. III, chap. 7. Souligné par moi.

44. Planty-Bonjour, "L'esprit général d'une nation selon Montesquieu et le 'Volksgeist' hégélien", dans D'Hondt, J., Hegel et le siècle des Lumières, p. 11.

à partir du modèle de la constitution de l'Angleterre, est sans aucun doute le livre de l'Esprit des lois qui a eu le plus de rayonnement dans la pensée politique et juridique moderne. Pour ma part, je ne m'y intéresserai que dans la mesure où il précise la conception de la liberté politique chez Montesquieu et traduit une vision du pouvoir radicalement différente de celle de Rousseau.

Je me donne comme point de départ la formule qu'emploie E. Faguet dans son Dix-huitième siècle, pour décrire l'économie de l'autorité et du pouvoir dans le libéralisme. Elle me semble traduire éloquemment la conception du pouvoir chez Montesquieu: "Il n'y a pas de souveraineté, il n'y a qu'un aménagement social qui établit une autorité."⁴⁵

Dire qu'"il n'y a pas de souveraineté", c'est, d'abord, refuser la conception du pouvoir sous la forme de l'absolu.⁴⁶ Le concept de souveraineté, tel que le développe Rousseau, présuppose que tous les intérêts contenus dans la société sont subordonnés à un intérêt unique qui, lorsqu'il est bien compris et examiné dans le "silence des passions", devient

45. Faguet, E., Dix-huitième siècle, p. 409; cité par R. Derathé, Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps, p. 291.

46. Hobbes est sans aucun doute l'exemple le plus cohérent et le plus conséquent de cette volonté de déduire *in abstracto* la nature et les droits du souverain (cf. Léviathan, II, chap. XVII: "Des causes de la génération et de la définition de la république", et le chap. XVIII: "Des droits du souverain d'institution").

volonté politique. La souveraineté existe comme en filigrane dans la nature même des relations sociales, et c'est cette existence universelle de la souveraineté populaire qui commande toute sa théorie du pouvoir. L'idéal du pouvoir correspondrait, chez l'auteur du Contrat social, à la pureté d'une volonté. On comprend bien dès lors que le volontarisme de cette position mène à une notion de la loi comme acte de puissance, c'est-à-dire comme l'énoncé d'une loi qui puise sa justification ailleurs que dans la logique propre au droit positif⁴⁷.

J'ai expliqué, plus haut, comment la théorie de la loi de Montesquieu est fondée sur une distinction fondamentale entre loi-commandement et loi-rapport. Cette distinction importe non seulement parce qu'elle indique la spécificité de l'objet visé par l'Esprit des lois, mais également dans la mesure où elle aide à cerner le but ultime de l'ouvrage de Montesquieu. Ce but, comme je l'ai déjà mentionné, est de dégager l'"esprit" des lois, c'est-à-dire l'ensemble des lois-rapports que le législateur doit découvrir avant de faire des lois, lesquelles lois adoptent la structure de la loi-commandement. En un mot, la leçon que l'Esprit des lois fait au législateur est de ne pas se contenter d'un savoir

47. Ce qui ne signifie nullement que la théorie de la loi de Rousseau n'ait absolument rien à voir avec le droit positif. Je reviendrai sur ce point au chapitre suivant.

théorique; il doit le compléter par la connaissance concrète de l'"esprit général" du peuple à qui il veut donner des lois.

Et avec Montesquieu,

Il vaut mieux dire que le gouvernement le plus conforme à la nature est celui dont la disposition particulière se rapporte le mieux à la constitution du peuple pour lequel il est établi."

3.6.1 Constitution et liberté politique

Après l'analyse de la "séparation des pouvoirs" dans l'Esprit des lois qu'a donné C. Eisenmann⁴⁸, on ne peut plus simplement attribuer la paternité de ce principe à Montesquieu. Il a démontré dans cette étude qu'il s'agissait bien plus, dans le chapitre 6 du livre XI, d'une "distribution", voire même d'une "fusion" des pouvoirs entre des puissances sociales réelles, plutôt que d'une séparation juridique, abstraite et pure. Comment cette distribution sociale des pouvoirs a-t-elle pour but fondamental d'aménager un espace où un citoyen n'ait rien à craindre de l'arbitraire, c'est-à-dire un espace de "liberté politique"?

C'est sans aucun doute ce même livre XI qui nous éclaire le plus directement sur cette question de la nature du pouvoir chez Montesquieu. En effet, c'est par la portée de la notion de "constitution" que se délimite celle de la liberté. Le but

48. Esprit des lois, liv. I, chap. 3, p. 237.

49. Eisenmann, C., "L'Esprit des lois et la séparation des pouvoirs", Cahiers de Philosophie Politique, 1985, pp. 3-34.

du livre XI est de traiter des "lois qui forment la liberté politique dans son rapport avec la constitution", tandis que "celles qui la forment dans son rapport avec le citoyen" seront traitées dans le livre suivant⁵⁰.

Puisque la liberté politique y est conçue comme se "formant" dans des rapports multiples, Montesquieu s'attardera, dès les premières lignes, à énumérer "diverses significations du mot liberté" afin d'en montrer ensuite les vices dont l'origine remonte à l'oubli de la distinction fondamentale entre indépendance et liberté. La liberté politique est clairement située dans sa forme relationnelle:

Il faut se mettre dans l'esprit ce que c'est que l'indépendance, et ce que c'est que la liberté. La liberté est le droit de faire tout ce que les lois permettent; et si un citoyen pouvait faire ce qu'elles défendent, il n'aurait plus de liberté, parce que les autres auraient tout de même ce pouvoir.⁵¹

La vision de la liberté comme absolu, qui suppose l'indépendance, y est perçue comme la source de tout "abus" de pouvoir, inhérente à la conception même du pouvoir. Tout homme qui détient un pouvoir est porté à en abuser, "jusqu'à ce qu'il trouve des limites", nous dit Montesquieu. Ces limites devront par conséquent tenir à la nature même de la constitution: elle devra être telle "que personne ne sera contraint de faire les choses auxquelles la loi ne l'oblige

50. Esprit des lois, liv. XI, chap. 1, p. 393.

51. Esprit des lois, liv. XI, chap. 3, p. 395.

pas, et à ne point faire celles que la loi permet." La "disposition des choses" doit faire en sorte que "le pouvoir arrête le pouvoir."⁵² Le mode d'exercice du pouvoir, corrompateur en soi, dépend de l'articulation des différentes fonctions du gouvernement sur une structure sociale particulière.

Les diverses significations du mot liberté que Montesquieu rejette semblent autant de définitions qui procèdent, selon lui, d'une méconnaissance du statut et de la nature de la liberté politique proprement dite. Elles prétendent toutes à une portée absolue, dans la mesure où elles constituent des tentatives de situer la liberté dans une forme spécifique de gouvernement. Par exemple, "on a confondu le pouvoir du peuple avec la liberté du peuple", et c'est cette confusion qui a fait qu'"on a mis la liberté dans ces sortes de gouvernements"⁵³. Pour le Baron de la Brède, il n'y a pas de gouvernement libre par nature.

Ce mot de *liberté* dans la politique ne signifie pas, à beaucoup près, ce que les orateurs et les poètes lui font signifier. Ce mot n'exprime proprement qu'un rapport et ne peut servir à distinguer les différentes sortes de gouvernements.⁵⁴

La liberté politique a pour condition *sine qua non* la limitation horizontale des droits des citoyens. Montesquieu

52. Esprit des lois, liv. XI, chap. 4, p. 395.

53. Esprit des lois, liv. XI, chap. 3, p. 394.

54. Mes pensées, t. I, pensée 631, p. 1153.

se refuse catégoriquement à définir la liberté politique par l'indépendance, car cette idée entre en contradiction directe avec l'idée même du respect des lois, seule garantie de la liberté. Par conséquent, aucun individu ne doit être en dehors des lois. La liberté politique se trouve donc dans les gouvernements modérés, c'est-à-dire dans ceux qui ne se placent pas en dehors de la loi. Et encore; la modération n'est pas même suffisante à elle seule, car, je l'ai déjà mentionné, tout homme qui a du pouvoir est porté à en abuser; ceci étant, selon Montesquieu, une "expérience éternelle".

La modération, telle qu'elle est définie au chapitre 4 du livre III, comme principe du gouvernement aristocratique, est une garantie nécessaire, mais non suffisante de la liberté politique. La modération, entendue dans ce sens, doit être fondée sur la "vertu", et cette condition n'offre pas d'assurance extérieure à la bonne volonté des individus qui détiennent le pouvoir. Sans complètement rejeter la "vertu" comme valeur politique, le chapitre 3 du livre III, nous la montre sous un jour particulier: dans les cas où elle devient la seule garantie de la liberté politique, elle peut cesser à tout moment, et ainsi "la république est une dépouille; et sa force n'est plus que le pouvoir de quelques citoyens et la licence de tous."⁵⁵ Il faut des limites, même à la vertu.

55. Esprit des lois, liv. III, chap. 3, p. 252.

Ces limites, on doit les retrouver dans la "disposition des choses", et non seulement dans l'obligation de la conscience des hommes. Cette "disposition des choses" doit faire en sorte que "le pouvoir arrête le pouvoir"⁵⁶. C'est le principe fondamental dont Montesquieu analyse les effets dans le chapitre 6, à partir de l'exemple de la constitution d'Angleterre.

Tout Etat contient trois sortes de pouvoirs: le législatif, l'exécutif et la "puissance de juger".

La liberté politique dans un citoyen est cette tranquillité d'esprit qui provient de l'opinion que chacun a de sa sûreté; et pour qu'on ait cette liberté; il faut que le gouvernement soit tel qu'un citoyen ne puisse pas craindre un autre citoyen.⁵⁷

La même personne, ou le même corps de magistrat, ne peut rassembler intégralement plus de un de ces pouvoirs.

3.6.2 Lois et liberté politique

Aucun citoyen ne peut se situer en dehors de la loi car "la liberté est le droit de faire tout ce que les lois permettent". L'ensemble des lois en vigueur dans une certaine société, à un moment donné, ne se juge pas à partir d'un critère idéal de la loi abstraite. Non seulement, les lois

56. Esprit des lois, liv. XI, chap. 4, p. 395.

57. Esprit des lois, liv. XI, chap. 6, p. 397. "La liberté philosophique consiste dans l'exercice de sa volonté, ou du moins (s'il faut parler dans tous les systèmes) dans l'opinion où l'on est que l'on exerce sa volonté".

positives s'accordent-elles, envisagées dans leur généralité, avec la liberté, mais elles en délimitent la portée et la signification. Il y a là comme une préfiguration de l'axiome hégélien selon lequel "le système du droit est l'empire de la liberté réalisée, le monde de l'esprit produit comme seconde nature à partir de lui-même"⁵⁸.

Cette "vraie vision historique"⁵⁹, dont le même Hegel rendait grâce à Montesquieu d'avoir définie la véritable portée, c'est celle de la totalité concrète, comme "critère" ultime du droit. C'est en raison de cette conscience aigüe de l'historicité de la totalité concrètement déterminée que la description de la constitution idéale semble se confondre, chez Montesquieu, avec celle d'une constitution historique particulière (l'Angleterre). Il ne faut pourtant pas voir l'ensemble des principes qui la règlent comme autant de critères universels propres à servir de jugements applicables aux autres constitutions. Montesquieu décele dans la constitution anglaise les principes d'organisation du pouvoir propres à favoriser la liberté politique, mais il n'en demeure pas moins que ces principes sont susceptibles d'applications diverses.

58. Hegel, G. W. F., Principes de la philosophie du droit, par. 4, p.57.

59. Hegel, Principes..., par. 3, p. 51.

La liberté politique consistant dans "l'opinion que l'on a de sa sûreté", son existence dépend non seulement de la constitution, mais aussi "des moeurs, des manières, des exemples reçus" et de "certaines lois civiles". Ainsi,

Il pourra arriver que la constitution sera libre, et que le citoyen ne le sera point. Le citoyen pourra être libre, et la constitution ne l'être pas. Dans ces cas, la constitution sera libre de droit, et non de fait; le citoyen sera libre de fait, et non pas de droit.⁶⁰

La constitution n'est donc pas une condition suffisante pour assurer la liberté politique à tous les citoyens. Il existe également une foule de lois particulières, comme les lois criminelles, qui peuvent la favoriser. Des moeurs et des manières peuvent également la "faire naître" chez des peuples dont la constitution n'est pas modérée.

L'idée centrale consiste donc à affirmer que la liberté politique se définit en référence à un jeu complexe de rapports. Certes, une constitution peut avoir la liberté politique comme objet, mais elle ne peut l'engendrer à partir du néant. Elle doit être supportée par des lois particulières propres à préserver la sûreté des citoyens; ou encore, encouragée par les moeurs, les manières, les "exemples reçus". "La liberté même a paru insupportable à des peuples qui n'étaient pas accoutumés à en jouir."⁶¹ Il faut faire

60. Esprit des lois, liv. XI, chap. 2, p. 431.

61. Esprit des lois, liv. XIX, chap. 2, p. 557.

attention de ne pas choquer par des lois la manière de penser d'une nation, car ceci, équivaut à une forme de tyrannie, la tyrannie "d'opinion", à côté de la tyrannie "réelle", qui, elle "consiste dans la violence du gouvernement"⁶². Bref,

"avant de pouvoir codifier les institutions relatives à la liberté politique, et de les prescrire, il faut qu'elle ait déjà une certaine réalité de fait à la fois dans les moeurs et dans les mentalités."

3.7 L'esprit général ou la "totalité individuée"

L'Esprit des lois contient, pour ainsi dire, une "leçon" fondamentale, celle du devoir, auquel fait face l'observateur des gouvernements, d'envisager ceux-ci comme les produits d'un développement historique superposé à une structure sociale particulière; en un mot; de les considérer comme des totalités concrètes possédant leurs "individualités" propres⁶³.

Le concept d'"esprit général" intervient comme une tentative de situer la zone de recherche de cette individualité dans l'articulation des rapports entre les moeurs, les manières, les lois, le climat, la dimension du territoire, les "exemples des choses passées", etc... L'esprit

62. Esprit des lois, liv. XIX, chap. 3, p. 557.

63. Beyer, C., Nature et valeur dans la philosophie de Montesquieu, p. 142.

64. Hegel s'inspirera de l'"esprit général" pour modeler le *Volkgeist*, l'esprit du peuple.

général est le résultat complexe de la combinaison de ces éléments, qui recourent autant des causes physiques (nature du terrain, climat, dimension du territoire), que des causes morales (mœurs, manières, "exemples des choses passées", religion, lois).

L'affirmation de la totalité se déchiffre à travers deux moments de la pensée de Montesquieu. Premièrement, et j'ai déjà abordé ce point, elle émerge de l'observation des constitutions en tant qu'elles sont le reflet de la structure d'un peuple et des divisions qui la caractérisent concrètement. Considérée de ce point de vue, la conception du consensus social, selon la formule de R. Aron, "est celle d'un équilibre des forces ou de la paix établie par action et réaction entre les groupes sociaux"⁶⁵. Pour sa part, Althusser parle de "partage des pouvoirs entre des puissances sociales"⁶⁶.

Deuxièmement, la vision de la totalité peut se lire dans le rapport nécessaire entre les lois qui forment une constitution et l'"esprit général" d'une nation. C'est en quelque sorte, l'affirmation, avant la lettre, de la nécessité

65. Aron, R., Les étapes..., p. 42.

66. Althusser, Montesquieu..., p. 97. Althusser va plus loin en dénonçant cette affirmation comme étant également un mythe. En effet, il ne s'agirait pas de "partage" équivalent entre les groupes sociaux, mais de distribution des pouvoirs au profit de la noblesse.

d'une sociologie juridique." Les lois doivent être examinées à la lumière des mœurs et des manières. La distinction entre lois et mœurs fait penser à "la distinction des sociologues entre ce qui est décrété par l'Etat, et ce qui est imposé par la société."⁶⁷ Selon Montesquieu, il est facile de confondre ces "choses", car "les mœurs représentent les lois, et les manières représentent les mœurs"⁶⁸.

3.7.1 "Sociologie" de la totalité

Le concept d'esprit général fait l'objet du livre XIX. "Je serai plus attentif à l'ordre des choses qu'aux choses mêmes."⁶⁹ Le principe de méthode est d'emblée affirmé par Montesquieu. Dans la foule des choses dont il se fait l'observateur éclairé, il doit être attentif aux liens, aux rapports entre les choses, afin d'être en mesure d'envisager la portée de ces rapports dans l'énoncé concret de la totalité.

Il saute aux yeux que Montesquieu lui-même, comme la plupart de ceux qui se sont attachés à la méthode historique, était conservateur, sinon de doctrine,

67. Voir l'article de G. Gurvitch, "La sociologie juridique de Montesquieu", Revue de Métaphysique et de morale, oct. 1939.

68. Aron, R., op. cit., p. 46.

69. Esprit des lois, liv XIX, chap. 16, p. 566.

70. Esprit des lois, liv. XIX, chap. 1, p. 556.

du moins de tempérament."⁷¹

Vaughan poursuit en affirmant que son insistance sur la cohérence des différents éléments de la vie d'une nation traduit un conservatisme politique certain. Certes, par rapport au concept de volonté générale chez Rousseau, l'esprit général ne traduit pas l'existence d'une souveraineté du type de celle qu'affirme le Contrat social. Toutefois, cet esprit général possède une influence politique certaine, dans la mesure où il incarne la réalité sociologique du "principe":

"c'est au législateur à suivre l'esprit de la nation, lorsqu'il n'est pas contraire au principe du gouvernement; car nous ne faisons rien de mieux que ce que nous faisons librement, et en suivant notre génie naturel."⁷²

L'esprit général apparaît donc comme un concept qui synthétise les "plusieurs choses qui gouvernent les hommes", et qui permet de situer l'élément dynamique d'un type de gouvernement particulier, le principe, par rapport à sa réalisation concrète. L'esprit général peut ou non correspondre à la nature d'un type de gouvernement particulier, dans la mesure où il incarne le moteur concret de la totalité. L'esprit général exprime le caractère, la "personnalité" d'un peuple, et c'est ce caractère qui doit

71. Vaughan, C.-E., Studies en the history of political philosophy, vol. I, p. 291. Témoin le titre du chapitre 5: "Combien il faut être attentif à ne point changer l'esprit général d'une nation." (p.558)

72. Esprit des lois, liv. XIX, chap. 5, p. 559.

s'imposer en tant qu'une des déterminations, et par conséquent une des références ultimes, de la législation positive. Dès le livre I, Montesquieu avait suggéré cette idée:

Elles (les lois) doivent être tellement propres au peuple pour lequel elles sont faites, que c'est un très grand hasard si celles d'un peuple peuvent convenir à un autre."

Le livre VIII, qui traite de la "corruption des principes", affirme comme point de départ que "la corruption des gouvernements commence toujours par celles des principes"⁷³. Dès lors, on comprend aisément l'importance considérable de l'histoire dans la méthode de Montesquieu. Le principe comprend un aspect dynamique, une incarnation concrète: l'"esprit général d'une nation". Tout se passe comme si le livre XIX venait compléter, par l'analyse dynamique et historique du principe, la description statique dont il fait l'objet dans les livre II et III."

Cette "individualité", à la base de la diversité des entités politiques, se détermine à travers, et devient le résultat d'un jeu des forces sociales qui tendent à s'organiser et à s'équilibrer "suivant des formules sociologiquement et historiquement diversifiées de

73. Esprit des lois, liv. I, chap. 3, p. 237.

74. Esprit des lois, liv. VIII, chap. 1, p. 349.

75. R. Aron compare cet aspect de l'analyse de Montesquieu au procédé wébérien des "types idéaux", qui lui aussi combine l'analyse de types sociaux, obtenus par inductions, à l'observations des société concrètes; Les étapes..., p. 38.

distribution des pouvoirs"⁷⁶. L'"individualité", la validité spécifique, d'une société commande donc l'existence d'une sociologie positive. Et ce dans la mesure où les différents "principes qui gouvernent les hommes" doivent être examinés dans leur existence sociale.

3.7.2 Liberté politique et totalité concrète

Althusser voit dans L'Esprit des lois une façon radicalement nouvelle de congédier la morale et la religion⁷⁷ et d'affirmer l'autonomie relative de l'objet du politique: le social. Dans cette affirmation, plus importante encore est l'expression d'une dépendance de la science politique, qui devient subordonnée à la connaissance de la vie concrète des hommes. Le politique devient subordonnée à la connaissance positive de son objet.

En effet, le social est investi d'une rationalité immanente qui se confond avec la logique de son déploiement historique. L'"ontologie" ou, pour employer un terme plus sociologique, l'"institution" de l'ordre social, chez Montesquieu, se présente, à strictement parler, comme une extension du mode sur lequel opèrent les lois de la nature. A la différence que l'"esprit des lois" n'agit pas comme une cause mécanique, mais comme une logique qui a besoin d'une

76. Vlachos, La politique de Montesquieu, p. 176.

77. Althusser, L., Montesquieu..., pp. 9-11.

effort de la connaissance positive pour se réaliser pleinement. L'extériorité (observation) nécessaire pour parvenir à la connaissance positive des lois-rapports se limite à une extériorité de méthode par rapport à l'objet.

Le social est déjà dans tout être. L'individualité consiste dans la nature "bornée" de tout "être particuliers intelligent"⁷⁸, en quelque sorte dans sa finitude. Toutes les connaissances de ses déterminations qui lui sont données ne peuvent que contribuer à réaliser sa nature propre. Cette nature n'est intelligible et justifiée que dans les limites de la totalité concrète.

Il y a un net refus, chez Montesquieu, d'assigner au politique une fin déterminée *a priori* par l'intelligence pure. Tout régime politique doit aménager le pouvoir par la combinaisons des divisions qui animent une société particulière.

La conception de la liberté individuelle chez Montesquieu s'oppose en quelque sorte à celle de Rousseau, chez qui la volonté générale a pour but d'instituer l'Etat comme rempart contre l'indépendance des individualités empiriques ("volonté particulières"), ce rempart se construisant dans l'individualité même comme lieu du "contrat".⁷⁹

78. Esprit des lois, liv. I, chap. 1, p. 233.

79. Je reviendrai plus explicitement sur ce point au chapitre suivant, où il sera question de la nature "particulière" du contrat chez Rousseau.

La réflexion de Montesquieu sur la liberté politique a une toute autre portée. Son effort vise à disqualifier la tendance à introduire la liberté philosophique dans les choses politiques. La liberté ne consiste pas dans l'exercice d'une volonté, mais dans la "sûreté" du citoyen. De ce point de vue, la doctrine de Montesquieu s'apparente à la conception hobbesienne de la sécurité en tant que but ultime de l'établissement des sociétés.

*
* * *

Cet impératif de la paix sociale établie par compromis exprime, si l'on peut dire, un mode de résolution de la préoccupation moderne de la séparation de l'homme et du citoyen. Je m'explique. Les volontés particulières, ou encore plus particulièrement ce que Montesquieu appelle les corps intermédiaires, fonctionnent sur le mode de la "ruse de la raison", ou encore, la "ruse" de la totalité concrète. Cela signifie en clair qu'il n'est pas nécessaire qu'il y ait une correspondance intégrale entre la conscience des volontés particulières (philosophiquement "fausses") et leurs effets concrets dans la totalité (relativement "vraies").

A partir de ce moment, la liberté individuelle, conçue comme liberté des individualités empiriques, ne met pas nécessairement en péril la survie de la totalité, de l'Etat. Les effets politiques des volontés particulières seront

fonction de l'espace qu'elles occupent en vertu de l'aménagement social du pouvoir.

La "sécurité", ou la paix sociale devient chez Montesquieu le "maître mot auquel la liberté est elle-même subordonnée"⁸⁰. Au point qu'il est allé jusqu'à dire dans ses

Pensées:

Le seul avantage qu'un peuple libre a sur un autre, c'est la sécurité où chacun est que le caprice d'un seul ne lui ôtera point ses biens ou sa vie. Un peuple soumis qui aurait cette sécurité-là, *bien ou mal fondée*, serait aussi heureux qu'un peuple libre, les mœurs d'ailleurs égales: car les mœurs contribuent encore plus au bonheur d'un peuple que les lois.⁸¹

Non seulement la liberté politique consiste-t-elle dans la sûreté, mais elle s'accommode fort bien de la simple "opinion que l'on a de sa sûreté"⁸². Lorsqu'un régime offre les garanties d'une telle liberté, qui est la liberté en tant qu'espace privée, la liberté de l'individu empirique; il faut faire en sorte de préserver la totalité, le "système"⁸³ dans son ensemble, tout en négligeant les défauts particuliers, défauts qui concourent autant à l'harmonie de l'ensemble que

80. Méthais, P., "Contrat et volonté générale selon Hegel et Rousseau", dans D'Hondt, J., Hegel et le siècle des lumières, p. 123.

81. Pensées, t. I, pensée 1802, p. 1431. C'est moi qui souligne.

82. Esprit des lois, liv. XII, chap. 2, p. 431.

83. Pensées, t. I, pensée 633, p. 1153.

les qualités morales⁸⁴. "Les vices politiques ne sont pas des vices moraux"⁸⁵, car ils peuvent revêtir une "bonté relative"⁸⁶.

L'axiome de la totalité concrète tient alors lieu de l'affirmation de la "naturalité" du lien social; de son objectivité par rapport à la volonté politique. Et la leçon fondamentale de Montesquieu pourrait se résumer dans les mots mêmes de Constant, faisant de cette naturalité la source ultime des limites de l'Etat.

Mais les gouvernements ont de nombreux devoirs. Les progrès de la civilisation, les changements opérés par les siècles, commandent à l'autorité plus de respect pour les habitudes, pour les affections, pour l'indépendance des individus. Elle doit porter sur tous ces objets une main plus prudente et plus légère.⁸⁷

84. "Si en général le caractère est bon, qu'importe de quelques défauts qui s'y trouvent?", Esprit des lois, liv. XIX, chap. 5, p. 559.

85. Esprit des lois, liv. XIX, chap. 11, p. 570.

86. Esprit des lois, liv. XIX, chap. 21, p. 571.

87. Constant, B., "De la liberté des Anciens comparée à celle des modernes", p. 510.

"si d'aventure il naissait aujourd'hui
quelques gens tout neufs, ni accoutumés
à la sujétion, ni affriandés à la
liberté (...); si on leur présentait
d'être serfs, ou vivre francs, selon les
lois desquelles il ne s'accorderaient:
il ne faut pas faire doute qu'il
n'aimassent trop mieux obéir à la raison
seulement que servir à un homme..."

Etienne de La Boétie

"Si l'homme de bien pouvait prévoir
l'avenir, il coopérerait lui-même à sa
maladie, à la mort, à la mutilation,
parce qu'il aurait conscience que, en
vertu de l'ordre du monde, cette tâche
lui est assignée."

Epictète

CHAPITRE 4

NOTIONS DE LA RAISON SOCIALE

Dans les deux chapitres précédents, la lecture de Montesquieu et de Rousseau a révélé deux façons différentes d'envisager l'articulation de l'individu et de la société. L'économie de l'autorité et de la légitimité se trouve, dans l'oeuvre de chacun de ces auteurs, attachée à cette articulation fondamentale.

Par contre, il faut bien garder à l'esprit que ce n'est pas seulement l'articulation comme telle qui varie, mais bel et bien les données mêmes du problème. La comparaison ne peut être purement symétrique. La singularité des oeuvres m'empêche de les réduire en leur présupposant un point de départ et une finalité communes. Au lieu de les envisager simplement comme deux façons nécessairement antinomiques de répondre directement à la même question, celle que pose la séparation de l'homme et du citoyen propre à la modernité, mieux vaut peut-être, sans négliger cet aspect de l'opposition, examiner d'abord le statut et la portée théorique de leurs pensées respectives dans leurs rapports avec l'objet qu'elles se donnent pour but d'élucider. En un mot, la comparaison doit viser à respecter d'abord la spécificité et l'originalité de chacune de ces pensées, et ce tout en tentant de cerner la

"prise en charge" de la nouvelle économie du lien social moderne. Il importe de noter que cette "prise en charge" surgira d'une extrapolation issue d'une confrontation entre d'une part, ces pensées et d'autre part, le postulat de cette nouvelle articulation de l'individu et de la société.

4.1 Droit et totalité

On a d'abord vu comment, chez Rousseau, le concept même de totalité se définit, en dernière analyse, par les catégories de départ de sa réflexion politique, par les catégories de l'individu abstrait, conçu en tant que sujet ultime de l'ordre politique. L'individu nous est alors apparu comme "totalisant", dans la mesure où il se pose en face du droit positif comme critère du "droit" pur. La sphère du droit positif -et sur ce point précis les deux auteurs s'opposent radicalement-, est perçue par Rousseau comme la sphère que l'on ne peut pas considérer, en elle-même, d'un point de vue normatif.

L'ordre idéal le plus apte à procurer le bonheur au genre humain est celui que l'on découvre par une méthode réflexive et rationnelle, méthode qui tente de penser la nature des individus lorsque dépouillés de tout ce qu'ils doivent à l'état civil, ou social.

Dans la sixième Lettres écrites de la montagne, Rousseau, parlant du Contrat social, s'exprime ainsi :

Les fondements de l'Etat sont les même dans tous les gouvernements, et ces fondements sont mieux posés dans mon livre que dans aucun autre.¹

La visée universalisante de l'oeuvre de Rousseau repose, comme je l'ai démontré, sur les catégories de l'individu naturel, l'"homme de la nature". L'existence absolue et indépendante de l'individu dans l'état de nature se manifeste comme volonté de rompre avec la violence explicite de la société civile. Cette volonté n'a qu'une forme: il devient de droit possible pour chaque individu de parvenir à la conscience de cette volonté. La volonté est *générale* en vertu de cette universalité.

En revanche, chez Montesquieu, la conception de l'individu "dans" la totalité va ouvrir sur une doctrine de la "modération" qui pense le pouvoir comme un aménagement social qui partage les diverses fonctions entre les groupes principaux qui composent une société donnée. Le rationalisme de Montesquieu est imprégné de la présupposition selon laquelle le droit positif s'articule à toute une série de facteurs, facteurs avec lesquels il entretient des "rapports" constants. L'ensemble de ces rapports forme l'"esprit des lois", c'est-à-dire la logique immanente de leur déploiement. La "raison primitive" s'incarne dans les particularités du

1. Lettres écrites de la montagne, p. 811.

droit positif. Cette "raison primitive" existe certes, mais le seul chemin possible vers elle consiste dans l'observation de ses manifestations concrètes dans le droit positif et l'ensemble des rapports qui soutiennent son existence.

Montesquieu admet l'existence de lois "d'équité antérieures à la loi positive qui les établit", car,

Dire qu'il n'y a rien de juste ni d'injuste que ce qu'ordonnent ou défendent les lois positives, c'est dire qu'avant qu'on eut tracé un cercle, tous les rayons n'étaient pas égaux.²

Pour Rousseau, les lois positives ne traduisent pas nécessairement des rapports de justice naturelle. La justice est un art de l'imagination humaine. En revanche, ces lois dont l'homme subit l'"invariable" influence sont, pour le baron de la Brède, de la même source et de la même forme que celles qui régissent le monde physique. La distinction se trouve dans le rapport que les hommes entretiennent avec ces lois: ils ne suivent pas constamment les leurs "comme le monde physique suit les siennes"³.

C'est cette définition de la loi que vise, de l'avis unanime des historiens, le passage suivant du Contrat social:

"Mais qu'est-ce donc enfin qu'une loi? Tant qu'on se contentera de n'attacher à ce mot que des idées métaphysiques, on continuera de raisonner sans entendre, et quand on aura dit ce que c'est qu'une loi de la nature on n'en saura pas mieux ce que

2. Esprit des lois, liv. I, chap. 1, p. 233.

3. Esprit des lois, liv. I, chap. 1, p. 253.

c'est qu'une loi de l'Etat."⁴

Ce dernier reproche s'adresse fondamentalement à l'oubli de la distinction entre les rapports humains et les rapports naturels.

4.2 Sur la méthode: "utopie" et rationalisme

Rousseau pose, et ce dès le deuxième Discours, la nécessité de remonter, par une démarche théorique et abstraite, aux origines rationnelles des sociétés. Cette démarche aboutit, par son caractère abstrait, à poser le postulat conventionnaliste du lien social. La sixième des Lettres écrites de la montagne expose clairement le problème. L'Etat y est stipulé tout d'abord comme l'union de ses membres fondée sur une obligation. Jusque là, la tradition politique d'avant Rousseau s'accorde. Mais là où les auteurs divergent, c'est sur le fondement de cette obligation. Les uns vont la fonder sur la force; les autres sur l'autorité paternelle, d'autres sur la volonté de Dieu. Rousseau, quant à lui, la fonde sur "la convention de ses membres", car: "quel fondement plus sûr peut avoir l'obligation parmi les hommes que le libre

4. Contrat social, liv. II, chap. 6, p. 376. Robert Derathé note (p. 1461): "De l'avis unanime des historiens, ce passage vise la célèbre définition de Montesquieu dans l'Esprit des lois (liv.I, chap.I)." Un passage du deuxième Discours semble également viser Montesquieu: il dénonce les penseurs qui "considèrent plutôt sous ce nom de Loi naturelle (...) la Loi que la nature s'impose à elle-même, que celle qu'elle prescrit...", p.124.

engagement"⁵.

Une conséquence de cette façon de poser le problème est que le lien social ne possède pas, pour Rousseau, de valeur immédiatement intelligible et positive. La valeur, ou la normativité du lien social dépend d'un jugement qui vise à abstraire le lien social concret en le soumettant à une confrontation avec les "principes du droit politique" pur. C'est en quelque sorte l'idée du droit portée à ses conséquences théoriques limites.

L'"utopie", dès lors, peut nous servir à qualifier la démarche de Rousseau, non pas en tant que projet d'une telle méthode, mais comme le principe même de cette méthode. Le Contrat social est sans contredit une "utopie" dans le sens où il définit l'idéal du droit contenu dans toute société. Rousseau ne pose pas un problème de fait, mais un problème de valeur qu'il veut tenter de résoudre par celui du fondement des lois.

...que la volonté générale soit la source vive des lois ne signifie pas qu'elles en dérivent comme un effet d'une cause, mais que, seule, la volonté générale les rend formellement valides.⁶

Par contre, cette utopie, plus que la destination idéale et concrète du politique, devient, en quelque sorte, une position d'extériorité de l'individu dans l'intégration des

5. Lettres écrites de la montagne, Lettre sixième, p. 806.

6. Goyard-Fabre, S., "J.-J. Rousseau et les prémisses d'une révolution", Revue de l'Université d'Ottawa, p. 277.

normes de la société. La position alors acquise est celle d'une totalité extra-historique en face d'une totalité historique. C'est précisément ce que j'ai voulu exprimer au chapitre 2 lorsque j'ai parlé de l'individu "totalisant". Le droit de l'individu est absolu en regard de la société concrète.

*

En ce qui concerne Montesquieu, remarquons d'abord que son point de départ *positif* relègue la question de l'origine de la société et du droit au rang des questions absurdes, ou "ridicules", comme il le dit dans les Lettres persanes⁷. Il part de la société comme donnée, fait, positivité. Ce qu'il cherche à comprendre, ce n'est pas l'origine commune des sociétés, mais la spécificité des types sociaux. Quand Montesquieu parvient à un principe tant soit peu universel, ce n'est que dans le but de lui donner valeur d'explication de la diversité: "...chaque diversité est *uniformité*, chaque changement est *constance*"⁸.

7. "Je n'ai jamais ouï parler de droit public qu'on n'ait commencé par rechercher soigneusement quelle est l'origine des sociétés, ce qui me paraît ridicule.", Lettres persanes, lettre XCIV, p. 269.

8. Esprit des lois, liv. I, chap. 1, p.233.

L'"esprit des lois", c'est la logique immanente de leur fondation doublée de l'identification de cette logique avec la question de la raison que pose toute société par la législation. Dès le livre I, il pose comme point de départ ce que S. Goyard-Fabre nomme l'"universel légalité"⁹. La raison du monde est interne à celui-ci, et elle ne peut être découverte que sous la forme de rapports. Voilà, si l'on veut, l'"âme" du rationalisme de Montesquieu. Expliquer ne veut pas dire trouver l'origine des lois, mais plutôt trouver leur fondement et leur "raison d'être". Il y a, à la base de l'enquête de Montesquieu, le principe qui définit ce que S. Goyard-Fabre appelle sa "profession de foi rationaliste":

"La loi, en général, est la raison humaine, en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre; et les lois politiques et civiles de chaque nation ne doivent être que les cas particuliers où s'applique cette raison humaine."

La raison n'est pas, par rapport au droit positif, en position d'altérité, comme chez Rousseau. Au contraire, elle s'incarne dans ce même droit positif. Ce postulat présuppose que la raison agit en tant que principe organisateur de la réalité, voire même en principe créateur de cette même réalité. C'est l'"objectivation" de la raison, pour emprunter à une terminologie hégélienne, qui crée cette apparente diversité. Cette diversité est réelle, mais elle peut, ramenée

9. Goyard-Fabre, S., La philosophie du droit de Montesquieu, pp. 70-73.

sous la catégorie de la totalité concrète, indiquer une unité rationnelle, et c'est dans ce sens que ce présupposé de Montesquieu préfigure la "ruse de la raison".¹⁰

4.3 Jugement et explication

Lorsqu'elles sont envisagées du point de vue de la raison, les démarches de Rousseau et de Montesquieu sont, pour ainsi dire, inverses. Dans la première, il s'agit de définir la catégorie du lien social à partir d'une définition abstraite de la raison. La façon la plus abstraite d'envisager le lien social consiste à se donner l'individu comme point de départ, ce qui équivaut, pour une réflexion sur le lien social, à partir des éléments qui composent une société et de postuler par le fait même leur universalité. Cette position contient la présupposition selon laquelle l'essentiel des exigences liées au lien social peuvent toutes se ramener à la définition de l'individu réalisée par cette méthode.

Tous les impératifs liés à la vie sociale devront se déduire, de droit, de la nature de l'individu abstrait. La raison est immuable et universelle; elle consiste à ramener la variabilité historique et les inégalités sociales sous une

10. Althusser analyse l'"honneur", comme principe de la monarchie, en le mettant en parallèle, quant à son mode de déploiement, avec la "ruse de la raison" hégélienne. Voir Montesquieu, la politique et l'histoire, p. 70.

forme unique de rationalité, qui consiste beaucoup plus dans la forme du jugement que dans celle de l'explication. C'est le but avoué et le résultat concret de la méthode de Rousseau que d'être parvenu à des critères de jugement, et non pas à des principes strictes d'explication.

*

En revanche, le "rationalisme" de Montesquieu apparaît, si on donne à ce terme la même définition générale qu'en donnait Durkheim dans Les formes élémentaires de la vie religieuse, comme une vision selon laquelle "le monde a un aspect logique que la raison exprime éminemment"¹¹.

Plutôt que des critères de jugement, la méthode de Montesquieu vise des principes d'explication: "J'ai posé les principes et j'ai vu les cas particuliers s'y plier comme d'eux-mêmes"¹². De prime abord, cette affirmation semble indiquer un procédé abstrait de traitement du réel. Pourtant, il n'en est rien. Ces "principes" sont induits de l'observation et du traitement du matériel amassé par Montesquieu pendant les "vingt années" d'élaboration de l'Esprit des lois. Ces "principes" découlent, comme nous l'avons déjà dit, du postulat selon lequel la diversité même exprime l'uniformité de la raison.

11. Durkheim, E., Les formes élémentaires de la vie religieuse, p. 20.

12. Esprit des lois, Préface, p. 229.

La raison n'a pas d'existence absolue car elle ne peut se manifester que dans les institutions, les lois, et les comportements humains. C'est une manière de dire que la raison ne peut et ne doit pas être un acte de puissance pure. L'action du législateur doit toujours s'instruire de la réalité qui est d'une complexité de loin supérieure à celle de la raison des individus.

4.4 Spécificité du social: artifice ou nature

Dans les Règles de la méthode sociologique, Durkheim définit la spécificité du social: "des manières d'agir, de penser et de sentir qui présentent cette remarquable propriété qu'elles existent en dehors des consciences individuelles"¹³. Elles sont, par surcroît, "douées d'un pouvoir de coercition en vertu duquel elles s'imposent"¹⁴ à l'individu. En ce sens, Durkheim a raison de situer chez Rousseau, la conscience aiguë d'une spécificité du social. Pour l'auteur du Discours sur l'inégalité, "le social est un ordre de faits hétérogènes par rapports aux faits individuels"¹⁵.

13. Durkheim, E., Les règles de la méthode sociologique, p. 4.

14. Durkheim, E., Les règles..., p. 5.

15. Durkheim, E., Montesquieu et Rousseau..., p. 137.

Par contre, je ne crois pas qu'on puisse accorder une portée normative au règne social tel que le situe Rousseau. Bien sûr, pour qu'il y ait contrainte, l'individu doit d'abord être reconnu comme possédant une existence relativement indépendante de la société. Le concept durkheimien de "conscience collective" est, pour une part, une interprétation supra-empirique de la volonté générale et qui suppose que, dans l'élément social positif, il y a une logique normative qu'il faut comprendre à partir de l'analyse de l'exercice de cet élément de contrainte, en lui supposant une rationalité immanente. La volonté générale, toutefois, est radicalement distincte de cette logique transcendante du social qu'est la conscience collective: celle-ci est relative et historique tandis que la première est absolue et immuable.

Pour Rousseau, la logique des relations sociales s'effectuant en dehors de la loi -inséparable de la conscience même de cette loi-, ne possèdent pas de rationalité propre. Les principes du droit politique pur, qui sont en fait les principes rationnels de l'ordre politique déduits à partir de la nécessité d'une première convention, expriment leur pureté en faisant abstraction de la logique sociale, c'est-à-dire de la contingence du social, à savoir ce à partir de quoi les principes du droit politique se situent dans une position d'altérité radicale.

A la fin de la première partie du deuxième Discours, Rousseau nous rappelle que le caractère perfectible de l'homme, considéré dans l'état de nature, ne pouvait jamais se développer de lui-même: il avait "besoin pour cela du concours fortuit de plusieurs causes étrangères qui pouvaient ne jamais naître"¹⁶. On peut voir exprimée dans ce texte l'idée que la société tel qu'elle s'offre au regard de Rousseau ne possède pas de nécessité naturelle. Par définition, elle est d'abord contingente, et ce dans la mesure où la contingence s'oppose à la nécessité. Le social devient rationnellement nécessaire dans l'acte de la conscience qui saisit le moment éthique que pose les rapports sociaux.

Certes, pour Rousseau, l'état civil, et par conséquent le désordre des relations sociales, font naître la nécessité d'un droit politique, ou d'un droit en général. Toutefois, les critères universels de ce droit ne sont pas à puiser dans la logique particulière de cet "ordre de faits" considéré dans son hétérogénéité par rapport à l'individu. La solution de cette nécessité procède du refus de la logique même de ce social; elle se base sur la conscience du "mal moral", défini comme le déchirement entre la voie de l'ordre, qui parle à travers la nature de l'individu, et l'existence sociale de ce même individu. Comme le dit très bien B. Baczko:

...la description critique des faits contient toujours chez Jean-Jacques *une négation du monde*

16. Discours sur l'inégalité, p. 162.

social existant et une vision d'un monde nouveau, une révolte et un appel à un devoir-être.¹⁷

Le même auteur, définissant l'"aliénation", dit encore: "L'individu ne se reconnaît pas dans son monde social et devient étranger à soi-même." Ce sentiment, que traduit l'oeuvre de Rousseau, tranche nettement avec celui, prédominant au siècle des Lumières, de "se sentir chez-soi dans le monde"¹⁸.

*

Ce dernier sentiment n'est pas sans rappeler celui qui se trouve comme en filigrane derrière la visée de l'oeuvre de Montesquieu, et que j'ai appelé sa "profession de foi rationaliste". Le monde y est vue sous deux aspects complémentaires: d'une part, il est constitué de la totalité des choses façonnées par l'homme, et d'autre part, il peut devenir l'objet d'une science particulière propre à en extraire une connaissance pratique.

L'"esprit des lois" consiste à chercher les rapports que doivent avoir les lois avec l'apparente contingence du social. Cette volonté de ramener tous les phénomènes à l'unité procède du postulat que le monde a une existence apodictique: les éléments qui le composent possèdent une existence de droit en vertu même de leur existence de fait. Le droit se manifeste

17. Baczkó, B., "Rousseau et l'aliénation sociale", Annales Jean-Jacques Rousseau, p. 230. C'est moi qui souligne.

18. Baczkó, B., "Rousseau et...", p. 225.

dans le monde concret, et ne peut se manifester que sous cette forme.

Je tenterai maintenant de saisir la nature de la société, en tant qu'objet, à partir de la doctrine de la "modération" chez Montesquieu. B. Manin fait très bien ressortir le double sens du terme "modération" dans l'Esprit des lois. Il désigne, en même temps qu'une vertu du législateur, le caractère des régimes où règne la liberté. Le premier sens est d'une importance capitale:

Je le dis, et il me semble que je n'ai fait cet ouvrage que pour le prouver: l'esprit de modération doit être celui du législateur; le bien politique, comme le bien moral, se trouve toujours entre deux limites."

Le deuxième sens de la modération revêt non moins d'importance. Il désigne la forme "constitutionnelle" de la liberté, et aide à juger de la bonté relative des différents régimes, tout en aidant à expliquer pourquoi la liberté règne dans les uns et non dans les autres. Pour Montesquieu, le despotisme n'a qu'une seule forme, tandis que les régimes où la liberté règne peuvent adopter autant de formes qu'il peut exister d'aménagements sociaux différents.

Pour former un gouvernement modéré, il faut combiner les puissances, les régler, les tempérer, les faire agir; donner, pour ainsi dire, un lest à l'une, pour la mettre en état de résister à une autre; c'est un chef d'oeuvre de législation, que le hasard fait rarement, et que rarement on laisse faire à la

prudence.²⁰

L'esprit de modération est précisément ce qui doit animer l'action du législateur au moment où il donne des institutions à un peuple. La modération est, en quelque sorte, la forme que prend chez Montesquieu la prise en compte de la positivité du social.

La société est un objet de connaissance et d'action et chacun de ces deux termes n'existe que par l'autre. La société est d'abord objet de connaissance et on ne peut la réformer qu'avec mille précautions.

"Comme être intelligent, il (l'homme) viole sans cesse les lois que Dieu a établies, et change celles qu'il établit lui-même. Il faut qu'il se conduise; et cependant il est un être borné; il est sujet à l'ignorance et à l'erreur, comme toutes les intelligences finies; les faibles connaissances qu'il a, il les perd encore: comme créature sensible, il devient sujet à mille passions."²¹

Telle est la condition de l'homme qui doit parvenir à la liberté par la connaissance positive. Ces limites, cette finitude de l'homme est en même temps ce qui le constitue en tant qu'être libre. La liberté c'est choisir, et choisir c'est prêter le flanc à l'erreur. Quel serait le sens de la liberté pour un être qui ne pourrait jamais se tromper.

20. Esprit des lois, liv. V, chap. 14, p. 297.

21. Esprit des lois, liv. I, chap. 1, p. 234.

4.5 Indétermination et déterminisme

Dans le chapitre sur Rousseau, j'ai situé un germe d'indétermination dans la notion de "perfectibilité", dans la mesure où l'homme de la nature est une "carte blanche" sujette à la détermination extérieure de la contrainte sociale concrète. L'"état de guerre" généralisé de la société naissante fait naître les intérêts particuliers, grâce auxquels les individus acquièrent des "forces" au détriment de l'intérêt commun. C'est le règne social de la liberté-indépendance qui rend les individus sujets à la détermination hétéronome, donc à l'"aliénation" de leur existence de droit.

La méthode d'éducation décrite dans l'Emile repose, en dernière analyse, sur le postulat que ses principes premiers doivent tendre vers l'affirmation de l'indépendance radicale de l'individu par rapport à la société, indépendance qui lui permettra d'"entrer en société" et de conserver toujours une position d'extériorité par rapport à celle-ci. Tel semble être le but fondamental de l'Emile.

De droit, l'ordre politique juste est unique et, en cela, l'homme est porteur, lorsque dépouillé de sa "facticité", d'une nécessité intérieure. L'homme est, en dernière analyse, capable de se donner sa propre loi, mais il n'est pas libre de l'inventer, même si elle repose en dernière analyse sur un don de l'imagination. Il doit la découvrir dans les profondeurs de ses racines naturelles.

En d'autres termes, l'individu est déterminé de l'intérieur. Si la liberté est absolue, elle ne l'est que par rapport au fait, c'est-à-dire, la forme positive que prennent les relations des hommes entre eux.

L'indétermination, chez Rousseau, signifie que la détermination est toujours extérieure à l'individu, et que son indétermination consiste dans une détermination intérieure, dans une "auto-détermination". La liberté coïncide avec la loi: la liberté est de pouvoir toujours, en droit, malgré l'hégémonie de la contrainte sociale, être à l'écoute de cette nécessité intérieure qui n'est rien de moins que la volonté générale elle-même.

Ce rapport entre l'indétermination radicale de droit de l'individu, et sa détermination intérieure comme porteuse de la pureté de la loi, sera porté par Kant, sur le plan métaphysique, à ses conséquences théoriques limites à travers l'idée de l'"autonomie de la volonté", dont il développe notamment la démonstration dans les Fondements de la métaphysique des moeurs. Cette idée, il la décrit comme celle "de la volonté de tout être raisonnable conçue comme volonté instituant une législation universelle".²²

22. Fondements de la métaphysique des moeurs, Deuxième section, p. 154. V. Delbos, dans son commentaire de la note #137: "Ce principe (l'autonomie de la volonté)... apparaît comme une application à l'ordre de la moralité de l'idée que Rousseau avait soutenue pour l'ordre social: 'L'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté' Contrat social, l. I, chap. VIII.)"

*

Contrairement aux présupposés de Rousseau, la philosophie de Montesquieu n'admet pas qu'il puisse exister des sociétés dans lesquelles les lois positives ne sont pas fondées rationnellement. Cela s'explique fondamentalement par sa conception radicalement différente de la raison. La raison est immanente au social, c'est-à-dire qu'elle se déploie et se découvre dans l'ensemble des rapports sociaux, et des rapports de la société avec divers éléments qui lui sont extérieurs. Pour aller plus loin encore, affirmons que la raison ne pourrait apparaître que dans la saisie globale de l'ensemble de ces rapports, considérés dans leur constance. L'"esprit des lois" serait, dans cet ordre d'idée, la raison immanente qui préside à leur institution.

Derrière l'apparence de la diversité et du changement, ce qu'il importe de découvrir, c'est l'uniformité et la constance. On voit l'idée que l'apparence du monde social n'est pas la vérité du monde social, mais qu'elle le contient. La raison doit être induite par l'examen des rapports. Il n'en demeure pas moins qu'en dernière analyse, le monde social contient sa propre vérité, qui n'est proprement une vérité que dans la mesure où elle est vérité particulière, c'est-à-dire relativité.

L'indétermination est la condition de la liberté, elle est un caractère essentiel du monde humain. Elle est,

en dernier essor, méconnaissance de ses déterminations. La modération et la pluralité (reconnaissance de la diversité), qui sont au centre de la pensée de Montesquieu, s'explique par l'impossibilité de connaître absolument la loi de l'homme.

Le sens du relativisme de Montesquieu, comme le fait ressortir B. Manin, ne se ramène pas "à une sorte d'empirisme désabusé"²³, mais provient plutôt de l'esprit même de Montesquieu qui se refuse à concevoir l'objet et la solution du problème politique comme universellement valable. C'est pourquoi son objet n'est pas LA loi, mais LES lois; ou plus précisément leur esprit, et ce non pas dans la mesure où cet esprit doit ramener toutes les lois sous un fondement universellement valable, mais dans la mesure où la diversité de ses manifestations commande une solution plurielle, solution qui tient à l'indétermination même de l'objet du politique.

Tout se passe comme si la leçon essentielle de Montesquieu consistait en ceci: l'esprit du législateur doit en être un de modération, car la tentation de sa liberté individuelle (entendu au sens d'indépendance) le pousse naturellement vers les extrêmes. On se souviendra ici de la formule du chapitre 4 du livre XI, où il est dit que "tout homme qui a du pouvoir est porté à en abuser". C'est par la

23. "Montesquieu et la politique moderne", Cahiers de philosophie politique, 1985, p. 213.

connaissance, plus précisément la connaissance de l'esprit des lois, que le législateur peut accéder à cet esprit de modération.

C'est pourquoi on retrouve, la modération dans l'esprit du législateur d'une part, et dans l'organisation sociale d'autre part. Elle doit être non seulement un attribut du législateur, mais aussi de l'organisation de l'autorité politique: il faut "que le pouvoir arrête le pouvoir".

Dans cette optique, l'indétermination est une caractéristique de l'objet même du politique. L'esprit de modération est la reconnaissance de cette indétermination inhérente à la chose politique, et qui se manifeste sous le couvert de la complexité du tissu des lois-rapports. Par contre, il faut bien faire attention de mal entendre cette indétermination. A l'intérieur d'un type de gouvernement particulier, se manifestant dans des conditions particulières, il est possible de parvenir à une intelligence de ses déterminations concrètes. L'indétermination signifie alors que les déterminations ne précèdent pas leurs manifestations.

Ces dernières, toutefois, ne peuvent surgir qu'au yeux de l'observateur qui refuse la détermination *a priori* du "bien" politique. Le refus d'envisager la chose politique comme le fruit d'une détermination abstraite et universelle se présente donc comme la condition essentielle pour que les déterminations particulières et concrètes surgissent de

l'observation.

Chez Rousseau, pour qui l'unité du bien politique ne peut apparaître qu'à l'individu qui s'abstrait de la contingence du lien social concret, les déterminations particulières concrètes peuvent toujours se ramener sous les catégories pures du droit développées dans le Contrat social.

4.6 La médiation de l'ordre social

A prendre le problème à partir de cette nouvelle économie du lien social que pose la liberté "moderne"²⁴, entendue au sens que suggère B. Constant, il me reste à dégager la distinction entre les conceptions respectives de la *raison sociale* chez mes deux auteurs. En clair, cela revient ni plus ni moins à examiner le mode de médiation du lien social par la conception de la raison sociale.

Il est alors possible de voir comment, d'abord chez Rousseau, l'instance ultime de médiation du lien social se situe dans la conscience individuelle. La conscience doit abstraire de la contingence sociale un ordre éthique et parvenir à l'intelligence rationnelle de sa nécessité absolue. Le social est, en lui-même, créateur d'une distance entre les individus; mais, en même temps, il fait surgir la nécessité

24. Voir plus haut, Chapitre 1, section 1.1.

de l'ordre, qui est essentiellement un ordre éthico-politique.

Et ensuite, chez Montesquieu, le lien social se révélera médiatisé sur le mode d'un processus de connaissance positive. Les individus empiriques sont individus en vertu de leur nature "bornée", en un mot de leur finitude. La raison sociale est immanente à elle-même. Elle est incarnation de la "raison primitive"; prolongement de la nature.

4.6.1 La conscience individuelle médiatrice du lien social

Comme Kant, dans les Fondements de la métaphysique des mœurs, part de la conscience commune de la moralité pour remonter jusqu'au principe qui la fonde, Rousseau, dans le Contrat social, raisonne analytiquement. Il postule, en quelque sorte, la conscience universelle et commune de l'acte d'association primaire, et la présente comme découlant selon lui de l'idée même de l'ordre social, pour parvenir à une série de principes présentés comme étant contenus, dès le départ, dans cette idée.

Le premier chapitre du premier livre du Contrat social présente l'objet visé par celui-ci: démontrer que le droit ne vient pas de la nature, mais des conventions. L'idée fondamentale qui soutient cette thèse est que "l'ordre social est un droit sacré, qui sert de base à tous les autres"²⁵.

Dans le Discours sur l'inégalité, Rousseau prenait déjà

25. Contrat social, liv. I, chap. 1, p. 352.

beaucoup de précautions avant de s'engager dans la démonstration de l'origine par la description de l'état de nature. Il insistait pour dire que cet état, tel qu'il le décrit, n'existe pas, n'a jamais existé, et n'existera peut-être jamais. Il présente l'existence de l'état de nature comme une hypothèse nécessaire, en tant qu'elle possède une existence de droit. Ces recherches, nous rappelle-t-il, ne sont que des "raisonnements hypothétiques et conditionnels; plus propres à éclaircir la Nature des choses qu'à montrer la véritable origine"²⁶.

Comment est-il possible d'envisager cette "nature des choses", à laquelle fait allusion Rousseau? Ne serait-elle pas précisément la nature des liens qui unissent les hommes et surgissant nécessairement dans les consciences, lorsqu'elles sont confrontées à l'impératif de l'ordre social? L'hypothèse est rendue d'autant plus nécessaire par la question du lien social moderne, dont la nature fait désormais de l'individu le "tribunal des normes"²⁷. Bien sûr, Rousseau n'est pas le seul penseur à avoir traité de ce problème, mais il est celui qui porte l'idée du fondement conventionnaliste de la société à son incandescence.

26. Discours sur l'inégalité, p.133.

27. Cassirer, E., La philosophie des Lumières, p. 53; cité ci-dessus, Chapitre 1, section, 1.2.

Il y a correspondance entre la volonté de la recherche des origines et la nécessité d'opérer par une méthode abstraite, et ce en vertu d'une conception particulière de la question sociale. L'abstraction se présente dès lors comme un recours de l'esprit qui s'interroge sur l'origine spontanée de l'ordre social tel qu'il se donne dans l'impératif particulier à la loi. C'est en ce sens, je crois, qu'il est possible de situer la découverte essentielle de Rousseau dans son affirmation du droit comme porteur du lien social.

L'instant originaire qui "fait d'un peuple un peuple" n'est pas un instant "historique", il est l'"instant" originaire toujours actuel, et qui revit dans tous les actes du Souverain, dans chacune de ses décisions législatives, expression de la volonté générale."

Cette "détermination idéale-collective", qui part de l'"acte par lequel un peuple est un peuple", la volonté générale, n'est pas pour autant le postulat d'une pensée utopique, c'est-à-dire une pensée tendue vers la réalisation de la perfection politique. Elle est

impliquée partout où subsiste une communauté nationale qui persévère dans son existence, quelles que soient par ailleurs les formes de gouvernement et de régime; sa nécessité est d'un ordre qui n'est pas réductible à l'ordre des besoins."

28. Althusser, L., "Sur le 'contrat social'", Cahiers pour l'analyse, p. 32.

29. Contrat social, liv. I, chap. 5, p. 559.

30. Méthais, P., "Contrat et volonté générale selon Hegel et Rousseau", p. 134.

Sa nécessité tend à dépasser cet ordre des besoins qui, par lui-même, ne produit que les passions qui vont à l'encontre de l'ordre social proprement dit. Cet impératif surgit dans la raison des individus devant le désordre et la violence du social, qui peut se résumer dans l'axiome suivant: "dans les relations d'hommes à hommes, le pis qui puisse arriver à l'une étant de se voir à la discrétion de l'autre."³¹

Dès l'origine des sociétés, l'ordre s'est constitué à travers la volonté générale, et c'est cette volonté générale qui constitue l'"essence du politique", l'ensemble de ces règles "partout tacitement admises et reconnues; bien qu'elles n'aient jamais été formellement énoncées."³²

La prépondérance de la loi, chez Rousseau, se manifeste très clairement dans l'opposition qu'il établit entre la force et le droit, telle qu'elle est exposée dans sa réfutation du "droit du plus fort", au chapitre 3 du livre I. Rousseau nous prévient d'emblée que la tentative de fonder le lien social sur le droit du plus fort est une contradiction absolue dans les termes et dans les choses. La force ne peut en aucune façon se transformer en droit:

Qu'est ce qu'un droit qui périclète quand la force cesse? S'il faut obéir par force on n'a plus besoin d'obéir par devoir, et si l'on n'est plus forcé

31. Discours sur l'inégalité, p. 181.

32. Contrat social, liv. I, chap. 6, p. 360.

d'obéir on n'y est plus obligé.

Il oppose constamment la force et l'obligation. Le seul fondement qui peut faire qu'une autorité soit légitime est l'obligation de la conscience, car elle est plus propre à assurer une ordre, et l'ordre se définit en référence à quelque chose qui n'est pas la force. Un ordre qui est basé sur la force se dissout dès que la force qui le produit est subjuguée par une autre force. On est "forcé" d'obéir à la force, mais non "obligé":

"Obéissez aux puissances. Si cela veut dire, cédez à la force, le précepte est bon, mais superflu, je réponds qu'il ne sera jamais violé."³³

A propos du despote, Rousseau dira qu'il intervient au "dernier terme de l'inégalité". Le despotisme est un "nouvel Etat de nature différent de celui par lequel nous avons commencé", en ce que l'un était l'état de nature dans sa pureté, et que ce dernier est le fruit d'un excès de corruption." C'est le règne de la force, de telle sorte que le renversement du despote, ou son meurtre, devient "un acte aussi juridique que ceux par lesquels il disposait la veille de la vie et des biens de ses sujets"³⁴.

L'état des choses décrit dans le despotisme n'est pas un ordre politique; au contraire il dissout le contrat. C'est comme si toutes les sociétés étaient fondées, implicitement,

33. Contrat social, liv. I, chap. 3, p. 354.

34. Discours sur l'inégalité, Seconde partie, p.191.

sur des conventions originaires, et les individus qui les composent doivent prendre conscience de ce qui, dans la loi, révèle la nature de ces conventions.

L'idée derrière ce raisonnement, en même temps qu'elle pose l'impératif d'autonomie de l'individu, traduit la signification du jugement politique chez Rousseau. "La loi qu'on s'est prescrite est liberté" voudrait alors dire cela: la loi doit découler de la volonté générale, qui a pour objet l'"intérêt commun". Cette volonté générale est le produit du contrat qui se situe dans l'individu. L'ordre social n'est pas immédiat, il est médiatisé par l'individualité consciente d'elle-même. Cette médiation apparaît dans les conditions mêmes du pacte; la loi n'est légitime que lorsqu'elle est l'énoncé de la volonté générale, c'est-à-dire lorsqu'elle est une règle que le tout s'impose lui-même. La source de cette loi est alors reconduite rationnellement par l'obligation ressentie dans la conscience individuelle. La force nie en principe l'ordre social; elle ne peut exercer de contrainte sur l'individualité que d'un point de vue extérieur, dans quel cas l'obéissance ne correspond pas à la liberté.

Le pacte fondamentale est un pacte entre l'individu et lui-même, ou plutôt entre lui-même considéré dans son existence sociale et lui-même envisagé dans son existence individuelle, absolue en droit. Par rapport à la théorie de Hobbes, il "transforme l'aliénation totale dans l'extériorité

en aliénation totale dans l'intériorité"³⁵ Les droits de la société sur l'individu sont absolus, mais seulement dans le cas décrit par le Contrat social, c'est-à-dire lorsque la loi correspond exactement à l'énoncé de la volonté générale.

Dans tous les autres cas, la loi est une fausse loi, la force qui se déguise en loi pour mieux durer. Cette volonté même de la force, lorsqu'elle se veut loi, traduit la supériorité de la loi sur la force lorsqu'il s'agit de fonder et de légitimer les institutions politique. C'est précisément là que réside, selon moi, toute la puissance de l'argumentation du chapitre 3 du livre I du Contrat; dans cet aveu d'impuissance dévoilé par l'acte du plus fort lorsqu'il "transforme la force en droit et l'obéissance en devoir" pour se maintenir dans son état de supériorité. Toute se passe comme si la force, en adoptant la forme de la loi, avouait son impuissance à reproduire l'ordre social.

La conception de l'ordre social apparaît donc, chez l'auteur du Contrat social, comme intimement liée à celle de la loi. La loi est le seul lien légitime possible entre les membres d'une société, considérés dans leur individualité naturelle, universelle.

La pureté théorique de la loi, telle qu'elle est décrite dans le Contrat social, s'oppose à la contingence du lien social tel qu'il se donne historiquement, c'est-à-dire, pour

35. Althusser, L., "Sur le 'contrat social'", pp. 22-23.

Rousseau, se déployant dans la sphère des passions et de la violence. Le lien social est essentiellement lien éthique.

*

Lorsque Rousseau affirme, dans une lettre qu'il adresse à Mirabeau en 1767, que le "plus grand problème en politique" est de "trouver une forme de gouvernement qui mette la loi au-dessus des hommes", il ne fait guère que répéter, en quelque sorte, ce qui ressort nettement du Contrat social. Autrement dit, il faut chercher à substituer, ou encore à juxtaposer, comme je l'ai montré au chapitre 2, la relation des individus à la loi aux relations des individus entre eux. Par contre,

"Si malheureusement cette forme n'est pas trouvable, et j'avoue ingénument qu'elle ne l'est pas, mon avis est qu'il faut passer à l'autre extrémité et mettre tout d'un coup l'homme autant au-dessus de la loi qu'il peut l'être; par conséquent établir le despotisme le plus arbitraire qu'il est possible: je voudrais que le despote put être Dieu. En un mot, je ne vois point de milieu supportable entre la plus austère démocratie et le hobbisme le plus parfait. Car le conflit des hommes et des lois, qui met dans l'Etat une guerre intestine continuelle, est le pire de tous les états politiques."³⁶

Le refus porte sur tout ordre politique qui se définit comme mélange de droit et de fait. Pour Rousseau, "l'évidence ne peut jamais être dans les lois naturelles et politiques

36. Correspondance générale de Jean-Jacques Rousseau, t. 17, lettre "A M. le Marquis de Mirabeau", p. 157.

qu'en les considérant par abstraction", et dans les gouvernements particuliers, qui sont composés de tant d'éléments divers, "cette évidence disparaît nécessairement"

4.6.2 La totalité concrète comme réalisation du lien social

Chez Montesquieu, la question de l'ordre social se pose sur un mode radicalement différent. Cette diversité d'éléments qui composent les gouvernements, loin de masquer l'"évidence" en constitue son point de départ. Il cherche à comprendre les rapports qui existent entre ces éléments, afin de découvrir l'"esprit des lois". Cet "esprit" est la raison immanente du déploiement du droit positif, la raison du social proprement dite. La perspective de Montesquieu postule que le droit positif, dans la "nature des choses", traduit une rationalité qu'il doit à sa nécessité.

La connaissance de la loi devient, avec le philosophe de la Brède, un processus de connaissance positive, et non une opération de la volonté. C'est pourquoi la définition de la loi qu'il expose dans le premier livre de l'Esprit des lois aura une portée si générale. Son intention semble être de supposer, et par le fait même de superposer à la structure des lois positives (loi-commandement) un mode de déploiement qui

37. Correspondance..., t. 17, p. 156.

s'apparente à celui de la loi-rapport. Cependant, "il s'en faut bien que le monde intelligent soit aussi bien gouverné que le monde physique"³⁸.

Les lois de l'Etat entretiennent des rapports avec des facteurs moraux et physiques, lesquels rapports définissent l'ordre. L'ordre politique est un donné, il s'agit donc d'être "plus attentif à l'ordre des choses qu'aux choses mêmes"³⁹. Les hommes ont des lois positives parce qu'ils sont "unis par la connaissance"⁴⁰. Les lois positives s'instituent sur le mode de la connaissance positive, à savoir celle à laquelle peuvent parvenir les hommes en ce qui concerne les lois qui lui sont prescrites par la nature, ses déterminations propres.

La raison sociale se révèle, dans cette opération, d'une nature particulière, nature qu'elle doit parvenir à se déchiffrer elle-même. Autrement dit, elle doit parvenir à s'auto-déchiffrer, "auto", car le mode par lequel elle s'institue est le même que celui qui préside à son intégration par les hommes, par les être sociaux. La raison sociale est une nécessité qui doit prendre conscience d'elle-même comme nécessité.

J'ai parlé, au chapitre 1, d'"aperception sociologique" pour catégoriser préalablement la conception du lien social

38. Esprit des lois, liv. I, chap. 1, p. 233.

39. Esprit des lois, liv. XIX, chap. 1, p. 556.

40. Esprit des lois, liv. I, chap. I, p. 234.

chez Montesquieu. Cette prédominance de la structure de la loi-rapport sur celle de la loi-commandement exprime le type de nécessité qui oriente l'intelligence du lien social. Dans un même souffle, cette structure indique la limite de cette intelligence et établit la condition de possibilité.

La relativité occupe une place beaucoup plus importante qu'un simple principe de méthodologie. Elle postule l'*impureté* de la raison elle-même. Selon la formule de P. Vernière, "la relativité des lois n'exprime pas la fantaisie des hommes, mais une nécessité."⁴¹ Le sens du paradoxe est clair. L'"esprit de lois" est ce qu'il s'agit de découvrir derrière la "lettre" des lois, au-delà de cette apparence de contingence, qui est en fait le déploiement complexe d'un tissu de lois. C'est dans cet axiome de départ qu'il faut situer ces fameux principes dont parle Montesquieu dans sa préface: "Mais quand j'ai découvert mes principes, tout ce que je cherchais est venu à moi."⁴²

Les "êtres particuliers intelligents sont bornés par leur nature". Cette finitude de l'homme, doublée de sa nature, qui le fait agir par lui-même⁴³, le définissent comme être de liberté. Ainsi, les hommes, par leur liberté, "créent" l'ordre

41. Vernière, P., Montesquieu ou l'esprit des lois, ou la raison impure, pp. 59-61.

42. Esprit des lois, Préface, p. 231.

43. Esprit des lois, liv. I, chap. 1, p. 233.

politique comme approximation, ou prolongement de la nature. C'est la liberté, dans sa nature relationnelle, qui s'exprime dans cet ordre: les actes de ces "êtres bornés", "faits pour vivre en société", ne méritent proprement le nom de liberté que dans la mesure où ils s'effectuent dans le respect de la positivité d'un "déjà-là", qui préexiste à la volonté, et à partir de laquelle la volonté prend son sens. La législation est une oeuvre de connaissance positive, elle est oeuvre de nécessité.

Je le dis, et il me semble que je n'ai fait cet ouvrage que pour le prouver: l'esprit de modération doit être celui du législateur; le bien politique, comme le bien moral se trouve toujours entre deux limites."

Ce texte traduit l'importance de la "modération", impératif pratique, versant "pragmatique" de ce postulat théorique qu'est la relativité. La totalité concrète, telle que je l'ai résumée au chapitre 3, englobe les éléments de la vie d'une nation. Le législateur doit savoir qu'il ne peut donner à cette nation que des lois qui ne viendront pas compromettre l'harmonie générale de cette totalité. En ce sens, Montesquieu s'oppose à la législation comme acte de volonté pure. Voilà tout le coeur de la distinction fondamentale entre nos deux auteurs, sur leur conception de la loi.

*

L'"esprit général d'une nation" se révèle à travers l'observation des moeurs, des manières, des passions mêmes des hommes, dans leurs relations avec d'autres éléments. La "loi naturelle" y agit comme nécessité inscrite dans le social, pour ainsi dire sur le mode d'une cause, mais d'une cause non mécanique, une cause "manipulable" par les hommes.

Au contraire de chez Rousseau, l'idée de justice est, pour Montesquieu, logiquement antérieure à la société: elle est conséquence nécessaire de l'idée de l'homme comme être sociable. "Si (les hommes) établissent les sociétés, c'est par un principe de justice. Ils l'avaient donc."⁴⁵ La société n'est pas une création des hommes, mais le déploiement d'une nécessité ressentie comme liberté. Le lien social est un donné qui préexiste à la volonté des hommes.

Le lecteur se souviendra de la portée de la notion de "perfectibilité" pour l'auteur du Discours sur l'inégalité. La perfectibilité fait naître la volonté, dont la fin est de donner un contenu éthico-politique au social. Si le social est investi d'un raison, d'un ordre, ce ne peut être qu'en vertu de l'instance de la conscience individuelle. Le germe du lien social est immanent à l'individu, dans le moment où il se conçoit dans l'abstraction.

En revanche, pour Montesquieu, la conscience individuelle relève, si l'on peut dire, de la sphère privée. La liberté

45. Mes pensées, t. I, pensée 615, p. 1140.

politique consiste dans un *espace*, espace de "sécurité", dont l'existence est permise par la prise en charge du pouvoir par l'aménagement social de ses fonctions.

Cet aménagement social a pour but de prévenir l'abus de pouvoir en combinant la nécessité pratique du pouvoir au jeu des forces qui surgissent de la division sociale. Les intérêts spécifiques de chacune des "classes sociales" qui, envisagés en eux-mêmes, ne promettent que désordre, sont mis à contribution dans la limitation du pouvoir.

Ce que Montesquieu dit de l'"honneur" se dira alors de l'intérêt des particuliers, ou des corps: "chacun va au bien commun, croyant aller à ses intérêts particuliers".

"La liberté n'est dans aucune forme de gouvernement, elle est dans le coeur de l'homme libre."

Rousseau

"La liberté est en nous une imperfection: nous sommes libres et incertains, parce que nous ne savons pas certainement ce qui nous est le plus convenable."

Montesquieu

CONCLUSION

Les objectifs et les visées de Montesquieu et de Rousseau semblent se rejoindre là où leurs pensées se nourrissent d'une haine de toute forme d'arbitraire dans le politique. Par contre, les "solutions", et les façons mêmes de poser le problème, autorisent à fonder une opposition entre leurs pensées respectives, opposition qui traduit une préoccupation commune; celle d'exprimer une forme de médiation du lien social par la raison. Cette médiation se réduit en quelque sorte à la prise en charge par la raison de la logique propre de la totalité sociale.

Chez Montesquieu, faire en sorte qu'aucun individu ne soit en dehors des lois¹, n'a pas du tout la même portée que l'impératif rousseauiste de "mettre la loi au dessus des hommes". Rousseau fait de cette nécessité le problème politique fondamental, et le compare à celui de la "quadrature du cercle"²; ce qui n'est pas sans indiquer, encore une fois, la portée théorique qu'il attribue à ses propres recherches.

1. Voir Esprit des lois, liv. XI, chap. 3, "Ce que c'est que la liberté", p. 395.

2. "Lettre à Mirabeau" (26 juillet 1767), Correspondance générale, t. 17, p. 157.

C'est précisément en partie dans ces différentes conceptions de la loi que réside le coeur de cette opposition centrale et fondamentale sur la question du lien social comme tel. La liberté, dans les deux cas, est liée intimement à une "nécessité" de la loi. La liberté s'oppose, dans les deux cas, à l'indépendance. Par contre la différence sur la façon de concevoir la source et la nature des lois va traduire des visions différentes de la liberté.

*

Nous avons vu comment, il est possible de dégager du "système" de Rousseau une conception de l'individu comme totalité "extra-historique", se plaçant, pour ainsi dire, en face d'une "totalité" historique. La totalité, en tant que rassemblant les catégories du droit, est contenue dans l'abstraction du rapport entre l'"homme de la nature" et l'impératif de l'ordre social surgissant de la contingence des rapports basés sur l'intérêt privé.

J'ai parlé d'"individu totalisant" pour qualifier cette instance qui, dans la conscience individuelle, substitue à la contingence du lien social positif, (la sphère des intérêts privés) un ordre éthico-politique, une communauté, une totalité morale: communauté qui repose sur l'existence d'un intérêt commun. Cette instance de l'individualité "totalisante" se constitue dans le moment du "contrat" entre d'une part l'individu empirique, porteur de l'intérêt

particulier; et d'autre part, l'impératif de la totalité morale, naissant de l'existence d'un "intérêt commun".

La difficulté centrale du "contrat social", tel qu'il est conçu par Rousseau, est l'"artifice" qui semble la nouveauté radicale qu'il introduit dans la tradition de la philosophie politique. A travers cet artifice, contenu dans le pacte social, le lien social révèle sa nature "particulière".

"Chaque individu, contractant pour ainsi dire avec lui-même, se trouve engagé sous un double rapport; savoir, comme membre du Souverain envers les particuliers, et comme membre de l'Etat envers le Souverain."

Althusser affirme que cette nature "particulière" consiste en un "décalage" qui "permet à un non-contrat de fonctionner comme un contrat"⁴. L'"aliénation totale" est suivie d'une restitution immédiate. Il n'y a aucune "tierce" garantie du pouvoir, et tout se passe dans l'"intérieurité".

Le pacte n'est pas formé, comme chez Hobbes, d'une série de contrats mutuels entre les particuliers, suivis d'un transfert de droit (pouvoir) vers un tiers pouvoir visible. Le contrat a lieu à l'intérieur des individus eux-mêmes, au moment même de l'institution de la société⁵.

3. Contrat social, liv. I, chap. 7, p. 362.

4. Althusser, L., "Sur le 'contrat social'", p. 25.

5. "Les clauses de ce contrat sont tellement déterminées par la nature de l'acte, que la moindre modification les rendraient vaines et de nul effet...", Contrat social, liv. I, chap. 6, p. 360.

L'"engagement réciproque du public avec les particuliers" prend place dans l'individu considéré sous différents rapports, "comme membre du souverain envers les particuliers, et comme membre de l'Etat envers le souverain"⁶. Ce qui signifie que l'individu qui accède à la conscience universelle de son existence abstraite, parvient du même coup à l'idée d'une communauté morale avec les autres hommes.

Cependant, l'Etat "n'est qu'une personne morale dont la vie consiste dans l'union de ses membres"⁷. Il est très significatif que cette dernière phrase ouvre le fameux chapitre 4 du livre II, intitulé "Les bornes du pouvoir souverain". L'Etat n'étant qu'une personne morale, la définition de la volonté générale contient en elle-même les limites du pouvoir que la totalité sociale peut exercer sur l'individu. La volonté générale, source du pouvoir souverain, "n'est qu'une volonté qui n'est que générale"⁸.

C'est avec l'existence "virtuelle" de l'Etat que l'individu contracte. L'artificialisme se réduit donc à poser l'existence abstraite et *a priori* de l'Etat par une opération de la conscience individuelle qui consiste, par la raison, à

6. Contrat social, liv. I, chap. 7, p. 362.

7. Contrat social, liv. II, chap. 4, p. 372. Voir aussi la première version du Contrat social, liv. I, chap. 4, p. 294: "...le souverain n'est par sa nature qu'une personne morale, qu'il n'a qu'une existence collective..."

8. Méthais, P., "Contrat et volonté générale...", p. 133.

s'abstraire de son existence sociale concrète et historique, à s'extraire pour ainsi dire de la nature même pour prendre conscience de sa condition éthique, proprement humaine.

L'objectif fondamental, je crois, de l'éducation négative, dont les principes sont exposés dans l'Emile, est de former un individu conscient premièrement, de son individualité, universelle et absolue, et deuxièmement, des exigences politiques qu'elle fait surgir face à l'impératif de la vie en société.

La volonté générale ne se manifeste que dans l'"individu qui raisonne dans le silence des passions"⁹, et ce malgré le fait qu'elle existe indépendamment de ses manifestations concrètes (les lois), sous la forme d'un intérêt général. La société, telle qu'elle se développe historiquement, sépare les individus par les besoins qu'elle fait naître et tout le cortège des vices et des passions qui découlent de l'"amour propre", forme sociale et perversie de l'"amour de soi". Le lien social concret est précisément ce qui fait naître la nécessité de la loi comme découlant de la volonté générale.

"Mettre la loi au-dessus des hommes": c'est établir une relation de verticalité à l'intérieur de l'individu même, entre d'une part, son existence sociale concrète (dans laquelle son individualité abstraite reconnaît son autre), et d'autre part, la volonté générale dont il est le porteur de

9. Contrat social (première version), liv. I, chap. 2.

par l'exigence éthique du lien social. Autrement dit, le lien social positif, considéré en lui-même, ne contient aucune normativité immédiate, mais, en revanche, fait naître l'impératif d'un lien éthique que seul le retour à la conscience individuelle, qui s'établit par une relation de "soi à soi", peut parvenir à faire apparaître à la raison.

*

Chez Montesquieu les bornes du pouvoir sont obtenues par le partage pratique de ses fonctions¹⁰. L'autorité politique est obtenue par l'aménagement politique des forces sociales.

Pour Rousseau, "tout gouvernement légitime est républicain"¹¹, et le reproche qu'il adresse à Montesquieu est d'avoir négligé de faire la distinction fondamentale entre souveraineté et gouvernement. Ainsi, il "n'a pas vu que l'autorité souveraine est partout la même"¹².

Ce que Rousseau a méconnu, ou tout simplement refusé, de Montesquieu, indique sa vision radicalement différente du lien social: cette vision fondamentale lui interdisait de faire de la "vertu" l'absolu de l'ordre politique. Pour le baron de la Brède, l'individu n'intervient pas comme le médiateur rationnel du lien social. Le lien social, n'est pas affaire

10. Derathé, R., "Montesquieu et Jean-Jacques Rousseau", pp. 385-386.

11. Contrat Social, liv. II, chap. 6, p. 380.

12. Contrat social, liv. III, chap. 4, p. 405.

de volonté, l'ordre politique le précède. Il existe immédiatement comme donné préexistant à l'assentiment de l'individu. L'assentiment est un geste d'intégration fait en fonction de la nécessité, pour l'individu, de réaliser sa liberté. L'essentiel de la volonté des hommes est déjà inscrite comme un "devenu" dans l'"esprit général", et plus généralement dans l'"esprit des lois".

Devant l'exigence moderne de la médiation, ce que propose l'attitude de Montesquieu n'est pas la réconciliation de l'intérêt privé et de l'intérêt commun, ou tout simplement la subordination de l'un à l'autre; mais le prolongement pratique de cette scissure. Dans cette ordre d'idée, il est possible de parler de l'intérêt privé comme valeur sociale, et qui contribue autant au maintien de la totalité que pourrait le faire la conscience volontariste de l'ordre politique.

L'identification de la liberté avec la sécurité revient à reconnaître un ordre de fait dans le droit. Elle n'attribue pas de nature absolue à la liberté par rapport à l'ordre politique: la liberté est d'abord un "espace". Par conséquent, elle résulte dans l'évacuation de l'absolu de la sphère du politique. Les lois positives sont le produit de la liberté des hommes en même temps qu'elles en sont les limites relatives. Il faut *d'abord* comprendre que leur raison d'être est relativement indépendante de la volonté pure.

Il y a là comme la reconnaissance d'une "auto-constitution" du social, d'une hétéronomie normative dont le *telos* serait reconduit à travers l'"esprit des lois". Dans ce sens, Montesquieu est beaucoup plus près de Durkheim qui voit le social comme une réalité *sui generis*.

Sans doute, il y a aussi pour Rousseau un espèce "déjà-là" dont il faut bien reconnaître l'existence, mais qui ne se maintient que dans l'hypothèse d'un assentiment de fait de l'individu, et la forme de cet assentiment constitue proprement l'essence du politique qui, indépendamment des formes étatiques et des régimes particuliers, est reconduite dans son intégrale pureté. Comme je l'ai déjà dit, la survie de toutes les sociétés qui réussissent à se maintenir par les lois ne s'explique que dans l'hypothèse d'une rencontre, si éphémère soit-elle, entre l'intérêt commun et cette volonté générale s'énonçant dans la loi.

Tandis que la raison sociale de l'Esprit des lois préexiste, et est déjà agissante, avant l'individualité, elles existent, pour dire comme Durkheim, en dehors des consciences individuelles¹³; pendant que la raison sociale du Contrat social a son germe ultime, si il est permis de m'exprimer ainsi, dans la conscience individuelle, conscience tacite,

13. Durkheim, E., Les règles de la méthode sociologique, p. 4.

certes; mais c'est précisément ce mode de l'implicite qui la fait apparaître comme un "déjà-là" aux hommes.

*
* * *

La nécessité donne à la liberté la forme d'un *devenir*. Elle lui confère les traits de l'"imagination": l'ordre social émane de l'inscription de la loi sur la contingence. La loi est l'énoncé d'une image, celle de la condition éthique de l'homme. Le lien social idéal est le moteur de la loi.

Montesquieu? La nécessité donne à la liberté la forme d'un *devenu*. L'imperfection est dans l'homme. Il doit soumettre sa volonté-*devenir* à l'intelligence de la volonté-*devenue* dans les lois; l'"esprit des lois", condition et limite de sa liberté.

Epilogue

Rousseau nous répète inlassablement que ce sont les hommes qui masquent l'homme.

- "Non, dit Montesquieu, vous vous trompez M. Rousseau, c'est l'homme qui cache les hommes; votre idée de l'homme comme être de volonté, l'idée uniforme d'une nature proprement humaine, et qui serait l'autre de la finitude naturelle, est dangereuse. Les hommes doivent se protéger de l'homme: cet être unifié par l'idée terrifiante du pouvoir, alliée à celle de la liberté de la volonté. Le pouvoir doit être la garantie de la liberté, et non pas son fondement; la liberté de la volonté appliquée à l'ordre politique est la source de tous les abus de pouvoir. Vous empêchez la pensée de se réaliser, votre idée étant à jamais fixée."

Et Jean-Jacques, que répond-t-il? Ceci peut-être:

- "C'est votre pensée qui ne peut se réaliser, car elle est déjà réalisée. Elle se réalise toujours déjà. Vous vous vouez à ne reproduire qu'un médiocre décalque du spectacle que vous présente le monde. La vérité n'est pas dans le spectacle. Elle est dans la volonté de celui qui l'a mis au monde. L'acte de la loi est l'acte d'une volonté devant l'indétermination. La détermination d'une indétermination. Elle est un retour sur soi dans un monde qui tend à faire oublier l'homme, l'essence

de ce que vous appelez *les hommes*. Elle est un impératif immanent: c'est cette immanence qui garantit la survie de l'essence de l'ordre social, et qu'il s'agit de porter à la raison par le chemin du cœur. La raison, appliquée à l'amour de soi et la pitié, en même temps que sur l'impératif social, produit le contrat entre un être de contingence et un être éthique."

Montesquieu de répondre à son tour:

- "Donc, si je ne m'abuse, vous ne faites que superposer une communauté éthique sur un champ de force, sans voir que le remède est dans le mal, c'est-à-dire dans cette contingence, dont vous indiquez la direction de votre doigt accusateur, du haut de votre prétentieuse aspiration à devenir le dieu d'un monde sans Dieu. J'accuse l'homme, et je me fais l'avocat *des hommes* qui sont déjà à vos yeux coupables d'avoir suivie leur propre nature.

"Le combat est inégal. L'idée de l'homme est cent fois plus puissante que les hommes eux-mêmes, car elle est l'idée qui nourrit le pouvoir. Il faut que ce soient *les hommes* qui gouvernent, et non l'homme. Mettre la loi au-dessus des hommes, comme vous dites, c'est tout simplement mettre l'idée de l'homme au dessus des lois."

- "Sauf tout le respect que vous doit, M. le Baron de la Brède, mon idée de l'homme n'est pas une chimère. Je l'ai découvert en observant les hommes, par un retour sur moi. J'ai

découvert que le remède est dans le mal. Il y est tellement ancré que seul cette volonté peut sauver l'homme.

"Vous avez dit quelque part que les vices politiques ne sont pas tous des vices moraux, et que la nature aurait voulu les choses ainsi.

"Peut-être, après tout, fréquentons-nous le même homme sans entretenir la même intimité avec lui?"

Bibliographie

- ALTHUSSER, Louis, Montesquieu: la politique et l'histoire, Paris, Presses universitaires de France, collection "Initiation philosophique", 1959.
- ALTHUSSER, Louis, "Sur le 'contrat social': les décalages", Cahiers pour l'analyse, no. 8, 1968, pp. 5-42.
- ARENDT, Hannah, La crise de la culture, Paris, Gallimard, 1972 pour la traduction française.
- ARENDT, Hannah, Essai sur la révolution, Paris, Gallimard, collection "Tel", 1967.
- ARON, Raymond, Les étapes de la pensée sociologique, Paris, Gallimard, coll. "Tel", 1967.
- ARON, Raymond, Essai sur les libertés, Paris, Calmann-Lévy, collection "Pluriel", 1965.
- BACZKO, B, "Rousseau et l'aliénation sociale", Annales Jean-Jacques Rousseau, V. XXXV, 1959-62, pp. 223-237.
- BARKHAUSEN, H.A., "Montesquieu et sa théorie des gouvernements", dans Revue des universités du Midi, v.3, Bordeaux, 1897.
- BEYER, C. Nature et valeur dans la philosophie de Montesquieu: analyse méthodique de la notion rapport dans l'Esprit des lois, Paris, Klincksieck, 1982.
- BEYER, C.J., "Le problème du déterminisme social dans l'esprit des lois", The Romanic Review, avril 1948, pp.102-106.
- BAUD-BOVY, S. et al., J.-J. Rousseau, La baconnière, 1962.
- BOUDON, Raymond, "L'individualisme méthodologique", Encyclopédie Universalis, "Les enjeux".
- BOUGLE, C., "Rousseau et le socialisme", Revue de Métaphysique et de Morale, v. XX, no. 3, 1912, pp. 341-352.
- BOUTROUX, E., "Remarques sur la philosophie de Rousseau", Revue de Métaphysique et de Morale, v. XX, no. 3, 1912, pp. 264-274.

-
- BRUNSCHVIGG, Léon, Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale, (2 tomes), Paris, Librairie Félix Alcan, 1927.
- BURGELIN, P., La philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau, Paris, Presses universitaires de France, 1952.
- BURKE, Edmund, Reflections on the Revolution in France, London, Penguin Books.
- CASSIRER, E., La philosophie des lumières, Paris, Fayard, 1970.
- CHEVALLIER, J.-J., "Montesquieu ou le libéralisme aristocratique", Revue internationale de Philosophie, v. 9, no. 33-34, 1955, pp. 330-345.
- CHEVALLIER, Jean-Jacques, Les grandes oeuvres politiques de Machiavel à nos jours, Paris, Armand Colin, 1970.
- CHINARD, Gilbert, "Montesquieu's historical pessimism", dans Studies in the history of Culture: the discipline of the humanities, Menasha, 1942, I, p.161-172.
- COLLECTIF, Analyses et réflexions sur Montesquieu, De l'esprit des lois: la nature et la loi, Paris, Edition Marketing, 1987.
- COLLECTIF, Analyse et réflexions sur Tocqueville, De la démocratie en Amérique, Paris, Edition du Marketing, 1985.
- COLLECTIF, Etudes sur le contrat social de Jean Jacques Rousseau, Actes des journées d'études organisées à Dijon pour la commémoration du 200e anniversaire du "Contrat social", Paris, Société des belles lettres, 1964.
- COLLECTIF, Pensée de Rousseau, Paris, Le Seuil, 1984 (contient des textes de E. Weil, E. Cassirer, L. Strauss, Ch. Eisenmann, R. Derathé, P. Bénichou, V. Goldschmidt).
- COLLECTIF, Revue de Métaphysique et de morale, numéro consacré à Montesquieu à l'occasion du 250e anniversaire de sa naissance, vol. 46, Paris, 1939.
- COMTE, Auguste, Oeuvres complètes, tome IV: "Cours de philosophie positive", Edition Anthropos, 1969.
- CONSTANT, Benjamin, De la liberté chez les modernes, Paris, collection "Pluriel", Le Livre de Poche, 1980.

- D'ALEMBERT, "Eloge de Montesquieu", dans le tome V de l'Encyclopédie, 1759, pp. III-XX.
- DAVY, Georges, "Sur la méthode de Montesquieu", dans Revue de Métaphysique et de Morale, v. 46, 1939, pp. 571-586.
- DEDIEU, J., Montesquieu, Paris, 1913.
- DEDIEU, J., Montesquieu et la tradition politique anglaise. Les sources anglaises de l'Esprit des lois, Paris, 1909.
- DELBOS, V., "Rousseau et Kant", Revue de Métaphysique et de Morale, v. XX, no. 3, 1912, pp. 429-439.
- DERATHE, R., "Montesquieu et Jean-Jacques Rousseau", Revue internationale de philosophie, no. 33-34, fasc. 3-4, 1955, pp. 366-386.
- DERATHE, R., "La religion civile selon Rousseau", Annales Jean-Jacques Rousseau, v. XXXV, 1959-62, pp. 161-180.
- DERATHE, R., J.J. Rousseau et la science politique de son temps, Paris, Vrin, 1970.
- DERATHE, R., Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau, Genève, 1979
- DESTUTT DE TRACY, A. L. C. (comte de), Commentaire sur l'Esprit des lois de Montesquieu, Paris, 1819.
- DUMONT, Louis, Homo Hierarchy, Paris, Gallimard, "Bibliothèque des sciences humaines", 1967.
- DUMONT, Louis, Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne, Paris, Seuil, collection "Esprit", 1983.
- DURKHEIM, E., Les règles de la méthode sociologique, Paris, Presses universitaires de France, collection "Quadrige", 1983.
- DURKHEIM, E., Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris, Presses universitaire de France, collection "Quadrige", 1985.
- DURKHEIM, Emile, Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie, Paris, Librairie Marcel Rivière et Cie, "Petite bibliothèque sociologique internationale", 1966.

- EHRARD, J., "Les études sur Montesquieu et l'Esprit des lois", L'information littéraire, Paris, mars-avril, 1959.
- EHRARD, J., Politique de Montesquieu, Paris, 1965.
- EHRARD, J., L'idée de nature en France à l'aube des Lumières, Paris, Flammarion, 1970.
- EISENMANN, C., "L'esprit des lois et la séparation des pouvoirs", Cahiers de philosophie politique, 1985. pp. 3-34.
- FABRE, J., "Réalité et utopie dans la pensée de Rousseau", Annales Jean-Jacques Rousseau, v. XXXV, 1959-62, pp. 181-221.
- FAGUET, E., La politique comparée de Montesquieu, Rousseau et Voltaire, Paris, 1902.
- FERRY, Luc, RENAUT, Alain, Philosophie politique, (trois tomes), Paris, Presse universitaires de France.
- FLINT, R., The philosophy of history in Europe, Londres, 1874.
- FRANCOIS, A., "Rousseau, les Dupin, Montesquieu", Annales Jean-Jacques Rousseau, v. XXX, 1943-45, pp. 47-64.
- FURET, François, Penser la Révolution française, Paris, Gallimard, 1983.
- GEORGE, W.H., "Montesquieu and de Tocqueville and corporative individualism", American political science review, XVI, 1922, pp. 10-21.
- GOYARD-FABRE, S., "De la philosophie de Montesquieu et de son actualité", Revue de Métaphysique et de Morale, v. 76, no. 3, juil.-sept. 1971, pp. 292-322.
- GOYARD-FABRE, S., La philosophie du droit de Montesquieu, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1979.
- GOYARD-FABRE, S., L'interminable querelle du contrat social, Ottawa, Editions de l'Université d'Ottawa, 1983.
- GOYARD-FABRE, S., "J.-J. Rousseau et le prémisses d'une révolution: essai de réflexion méthodologique", Revue de l'Université d'Ottawa, no. 49, juil.-oct. 1979, pp. 272-283.

- GAUCHET, Marcel, "Benjamin Constant: l'illusion lucide du libéralisme", Préface à: Constant, B., De la liberté chez les modernes.
- GOLDSCHMIDT, V., Anthropologie et politique, les principes du système de Rousseau, Paris, Vrin, 1974.
- GOUHIER, H., "Nature et histoire dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau", Annales Jean-Jacques Rousseau, v. XXXIII, 1953-55, pp. 7-48.
- GROETHUYSEN, B., J.-J. Rousseau, Paris, Gallimard, 1949.
- GROETHUYSEN, B. Philosophie de la Révolution française, Paris, Gallimard, collection "Tel", 1956.
- GROTIUS, Hugo, Le droit de la guerre et de la paix, nouvelle traduction de J. Barbeyrac, 2 vol., Editions Pierre de Coup, Amsterdam, 1729.
- GUILLEMIN, H., "L'homme selon Rousseau", Annales Jean-Jacques Rousseau, v. XXX, 1943-45, pp. 7-26.
- GURVITCH, G., L'idée du droit social, Paris, Librairie du recueil Sirey, 1932.
- GURVITCH, Georges, "La sociologie juridique de Montesquieu", dans Revue de Métaphysique et de Morale, v.46, no. 4, oct. 1939, pp. 611-626.
- GURVITCH, G., "Kant et Fichte, interprètes de Rousseau", Revue de Métaphysique et de Morale, v.76, Paris, oct-déc., no. 4, 1971, pp. 385-405.
- HAZARD, Paul, La pensée européenne au XVIIIe siècle: de Montesquieu à Lessing, (trois tomes), Paris, 1946.
- HEGEL, G.W.F., Principes de la philosophie du droit, traduction de André Kaan, Paris, Gallimard, 1940.
- HOBBS, Thomas, Léviathan, traduction de François Tricaud, Paris, Editions Sirey, 1983.
- HUBERT, R., Les sciences sociales et l'Encyclopédie, Paris, 1928.
- HUBERT, R., "L'amour, la nature et la société chez J.-J. Rousseau", Revue d'histoire de la philosophie, 1939.

-
- HUBERT, R., "La notion du devenir historique dans la philosophie de Montesquieu", dans Revue de métaphysique et de morale, v. 46, no. 4, oct. 1939, pp. 587-610.
- JANET, Paul, Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale, Genève, Slatkine Reprints, 3e édition, 1971.
- JAURES, J., "Les idées politique et sociales de Jean-Jacques Rousseau", Revue de Métaphysique et de Morale, v. XX, no. 3, 1912, pp. 371-381.
- JOUVENEL, Bertrand de, "Essai sur le politique de Rousseau", in J.-J. Rousseau, dans Du contrat social, (accompagné de deux autres essais de Jouvenel sur Rousseau), Livre de poche, 1978
- JULLIARD, J., La faute à Rousseau: essai sur les conséquence historiques de l'idée de souveraineté populaire, Paris, Seuil, 1985....
- KANT, E., Fondements de la métaphysique des moeurs, traduction de Victor Delbos, Paris, Librairie Delagrave, 1957.
- KRYGER, Edna, La notion de liberté chez Rousseau et ses répercussions chez Kant, Paris, Librairie A.G. Nizet, 1978.
- LA BOETIE, E. de la, Discours de la servitude volontaire, Paris, Flammarion, 1983.
- LANSON, G., "L'unité de la pensée de Jean-Jacques Rousseau". Annales Jean-Jacques Rousseau, v. VIII, 1912, pp. 1-31.
- LANSON, G., "Le déterminisme historique et l'idéalisme social dans l'esprit des lois", dans Revue de Métaphysique et de Morale, v.23, 1916, pp. 117-202.
- LAPASSADE, G., "L'oeuvre de J.-J. Rousseau", Revue de Métaphysique et de Morale, v. 61, 1956, pp. 386-402.
- LAURENT, Alain, L'individu et ses ennemis (anthologie), Paris, Hachette, 1987.
- LECA, Jean, BIRNBAUM, Pierre, Sur l'individualisme, Paris, Presse de la Fondation nationale des sciences politiques, 1986.
- LEFORT, Claude, "Réversibilité", Passé/Présent, no. 1, pp. 18-35.

-
- LEROY, M., Histoire des idées sociales en France I. De Montesquieu à Robespierre, Paris, 1946.
- LIPOVETSKY, Gilles, L'ère du vide: essais sur l'individualisme contemporain, Paris, Gallimard, 1983.
- LUKES, Stephen, Individualism, Oxford, Basil Blackwell, 1973.
- MANENT, Pierre, Naissance de la politique moderne: Machiavel, Hobbes, Rousseau, Paris, Payot, collection "Critique de la politique", 1977.
- MANENT, Pierre, Tocqueville et la nature de la démocratie, Paris, Julliard, 1982.
- MANIN. B., "Montesquieu et la politique moderne", Cahiers de philosophie politique, 1985, pp. 157-229.
- MAREJKO, Jan, Jean-Jacques Rousseau et la dérive totalitaire, Lausanne, Editions L'Age d'Homme, 1984.
- MILLET, L., Pour connaître la pensée de Rousseau, Bordas, 1966
- MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat, Oeuvres complètes (deux volumes). texte présenté et annoté par Roger Caillois, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1949.
- MOREL, J., "Recherches sur les sources du Discours de J.-J. Rousseau sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes", Annales Jean-Jacques Rousseau, v. V, 1909, pp. 119-198..
- NISBET, Robert A., La tradition sociologique, Paris, Presses universitaires de France, 1984.
- LOUDIN, C., De l'unité de l'esprit des lois de Montesquieu, Paris, Arthur Rousseau Editeur, 1910.
- PHILONENKO, Alexandre, J.-J. Rousseau et la pensée du malheur (trois volumes), Paris, Vrin, 1984.
- PLANTY-BONJOUR, G., "L'esprit général d'une nation selon Montesquieu et le 'Volkgeist' hégélien", dans D'Hondt, J., Hegel et le siècle des Lumières, Paris, Presse Universitaire de France, 1974.
- POLIN, R., La politique de la solitude, Paris, Editions Sirey, 1971.

-
- PRELOT, Marcel, Histoire des idées politiques, Paris, Dalloz, 1966.
- RENAUT, Alain, L'ère de l'individu, Paris, Gallimard, "Bibliothèque des idées", 1989.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, Oeuvres complètes (quatre volumes publiés à ce jours), Edition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1959.
- SARTORI, Giovanni, Théorie de la démocratie, Paris, Librairie Armand Colin, 1973.
- SHACKLETON, R., "The evolution of Montesquieu's theory of Climate", Revue internationale de Philosophie, v. 9, nos. 33-34, 1955, pp. 317-329.
- STAROBINSKI, Jean, Montesquieu par lui-même, Paris, Seuil, collection "Ecrivains de Toujours", 1971.
- STAROBINSKI, Jean, J.-J. Rousseau: la transparence et l'obstacle, suivi de "Sept essais sur Rousseau", Paris, Gallimard, "Bibliothèque des idées", 1971.
- STRAUSS, L., "On the intention of Rousseau", Social Research, v. XIV, 1947, pp. 455-487.
- STRAUSS, L., Droit naturel et histoire, Paris, Flammarion, collection "Champs", 1986.
- TCCQUEVILLE, Alexis de, Oeuvres complètes, Paris, Gallimard, 1961.
- TODOROV, Tzvetan, Frêle bonheur: essai sur Rousseau, Paris Hachette, collection "Texte du XXe siècle", 1985.
- TONNIES, Ferdinand, Communauté et société: les catégories fondamentales de la sociologie pure, Paris, Presses universitaires de France, 1944.
- TOUCHARD, Jean et al., Histoire des idées politiques, Paris, Presses universitaires de France, 2 vol., collection "Thémis", 1965.
- TROUSSON, R., "Quinze années d'études rousseauistes", Dix-huitième siècle, no. 9, 1977, pp. 343-386.
- VAUGHAN, C. E., Studies in the history of political philosophy before and after Rousseau, Manchester, 1935.

-
- VAUGHAN, C. E., The political writings of Jean-Jacques Rousseau (two volumes), Oxford, Basil Blackwell, 1962.
- VENEDY, J., Machiavel, Montesquieu, Rousseau, Berlin, 1850.
- VERNIERE, P., Montesquieu et l'Esprit des lois ou la raison impure, Paris, Société d'édition d'enseignement supérieur, 1977.
- WAHL, J., "La bipolarité de Rousseau", Annales Jean-Jacques Rousseau, V. XXXIII, 1953-55, pp. 49-55.
- VLACHOS, C. G., La politique de Montesquieu, Paris, Editions Montchrestien, 1974.
- WEIL, E., "Jean-Jacques Rousseau et sa politique", Critique, no. 56, janv. 1952, pp. 3-28.
- WEIL, Eric, Philosophie politique, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1966.

Résumé

Parmi tous les phénomènes qui caractérisent la modernité, il y a celui de la "métamorphose" de l'économie du lien social. La légitimité des normes qui constituent le lien social comme tel devient désormais soumis au "tribunal" de la raison. C'est le constat de départ de cette thèse.

L'auteur se propose d'aborder, comme par ricochet, cette question primordiale. Il se propose de le faire par le biais de la prise en charge par la pensée politique de cette nouvelle économie du lien social, sans chercher pour autant à envisager le phénomène sous sa manifestation socio-historique, le but de limitant à cette prise en charge par la pensée.

Montesquieu et Rousseau, couple "fondateur" de cette pensée politique moderne, sont lus à travers le prisme de ce constat premier. La lecture revient donc à considérer quelques unes de leurs oeuvres majeures sous le point de vue de la *médiation du lien social*, c'est-à-dire sur la forme que peut prendre cette médiation lorsque l'on considère les différentes "figures" de la raison exprimant des notions différentes du lien social.

L'Expression "individu totalisant" est employée pour faire ressortir l'importance, chez Rousseau, de l'individualité dans la médiation de ce lien social, lien social dont la validité est soumise à l'abstraction de droit de l'individu. L'individu apparaît alors comme une "totalité

extra-historique" en face d'une sphère de la contingence socio-historique. L'ordre social ne peut se médiatiser que par un lien éthique.

En revanche, chez Montesquieu, l'individu n'intervient pas dans la genèse de l'ordre social comme tel, qui préexiste à l'individualité. Il n'intervient dans la réalisation du lien social que dans la mesure où il accède à la connaissance positive de la totalité concrète. De ce constat, il est permis de tirer la conséquence que l'ordre éthique et morale est indépendant de l'ordre des choses sociales. Le lien social est d'abord un lien "sociologique". L'individu est "dans" la totalité. La totalité réalise le lien social.

Et c'est à travers l'articulation de la "liberté" et de la "loi" que ces deux conceptions différentes vont apparaître comme deux manières différentes d'envisager le lien social à travers la *raison* qui préside à l'*ordre* social. En dernière analyse, la détermination du lien social est *intérieure* chez Rousseau, donc liée à la volonté. Tandis que chez Montesquieu, elle apparaît, de par l'affirmation de l'auto-constitution du social, comme *extérieure* aux consciences des individus, donc liée à la connaissance positive.